

JAHRESBERICHT

über

die Fortschritte der klassischen

Altertumswissenschaft

begründet

von

Conrad Bursian

herausgegeben

von

W. Kroll.

Supplementband.

Hundertundsiebenunddreissigster Band.

O. Gruppe,

Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1898—1905.





Leipzig,

O. R. Reisland.

1908.

Die Vergünstigung für die Subskribenten des Bursianschen Jahres- diesen Supplementband (statt für M. 16.—) für M. 13.— beziehen zu

Jahresbericht

über die

Fortschritte der klassischen

Altertumswissenschaft

begründet
von
Conrad Bursian,

herausgegeben
von
W. Kroll.

Supplementband.

Hundertundsiebenunddreißigster Band.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1908.

Bericht

über die

Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte

aus den Jahren 1898—1905.

Von

O. Gruppe,
Professor am Askanischen Gymnasium zu Berlin.





Leipzig,
O. R. Reisland.
1908.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Jahresbericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1898—1905.

Von

Professor **Dr. O. Gruppe** in Berlin.



Vorbemerkung.

Bei den letzten mythologischen Jahresberichten *[Bd. 81, 53 ff.; 85, 146 ff.; 102, 133 ff.]* kam es vor allem darauf an, das überaus umfangreiche Material zu sammeln und zu sichten, auch die schwerer zu beschaffenden Publikationen so weit zu exzerpieren, daß der Leser sich von dem Inhalt und dem Wert selbst ein Urteil bilden konnte. Diese Aufgabe tritt diesmal zurück, weil in der Berichtsperiode, und zwar noch in ihrer zweiten Hälfte, mehrere zusammenfassende und allgemein verbreitete Werke *[vgl. u. I, 3: Handbücher]* erschienen sind, die oft besser, als es ein Jahresbericht vermag, die Bedeutung einer Untersuchung für den Gesamtfortschritt der Wissenschaft erkennen lassen. Es kam hinzu, daß der diesmalige Bericht die Erscheinungen von acht Jahren zusammenfaßt; unter diesen Umständen hätte es wirklich keinen Zweck gehabt, bloß um der Vollständigkeit willen Bereicherungen unseres Wissens anzuführen, von denen seit Jahren jedermann Kunde hat, und Arbeiten zu analysieren, über welche die Akten längst geschlossen sind. Den durch die Nichterwähnung dieser Literatur ersparten Raum konnte der Berichterstatter dazu verwenden, das Referat wieder so zu gestalten, daß auch der ferner Stehende sich durch ihn orientieren kann.

Ausführlicher als es in den letzten Berichten möglich war, sind die hauptsächlichsten Probleme und die Richtungen, in denen ihre Lösung versucht wird gekennzeichnet und diese Lösungen selbst kritisiert worden. Dadurch und durch die mannigfachen Nachträge zu den vorhandenen Nachschlagebüchern bietet aber doch der Bericht vielleicht auch dem Forscher selbst einiges Neue; wenigstens für die Benutzer des Handbuchs der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte (Hdb.) ist er — wie bereits in der Vorrede zu diesem ausgesprochen wird — eine unentbehrliche Ergänzung.

Im übrigen sind die in den letzten Jahresberichten befolgten Grundsätze, auf die deshalb verwiesen wird, auch diesmal maßgebend gewesen. Beibehalten ist in der Hauptsache auch die Anordnung, die sich, soweit dem Referenten bekannt geworden ist, bewährt hat, obgleich oder weil sie nicht nach logischen Kategorien bestimmt war, sondern nur durch praktische Erwägungen, wie sie der gerade vorliegende Vorrat zu besprechender Werke nahelegte. Im ersten Teil ist wiederum über solche Werke berichtet worden, die weitere Gebiete behandeln, im zweiten, alphabetisch geordneten über solche, die sich auf einzelne mythische Gestalten beschränken.

Der erste Teil zerfällt in folgende Abschnitte:

I. Zur Geschichte der mythologischen Wissenschaft.

II. Charakteristik der Hauptrichtungen.

III. Nachschlagewerke und Handbücher. Untersuchungen, die sich auf das Gesamtgebiet der griechischen oder römischen Mythologie beziehen.

IV. Mythologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen allgemeineren Inhaltes im Anschlufs an einzelne Literaturgattungen und Schriftsteller.

V. Übersicht über die durch lokale Gesichtspunkte bestimmten Untersuchungen.

VI. Zur Geschichte der griechischen und römischen Religion.

VII. Zur sogenannten niederen Mythologie und zum Volksglauben.

VIII. Untersuchungen über die Bedeutung von Steinen, Pflanzen und Tieren in der Mythologie.

Bei dem ungeheuren Umfang der mythologischen Literatur mußte eine strenge Sichtung vorgenommen werden. Daß die hier getroffene Auswahl allgemein befriedigen werde, wage ich nicht zu hoffen. Die Grenze zwischen wissenschaftlicher Forschung und Dilettantismus ist nirgends schwerer zu ziehen als auf dem Gebiete der Mythologie, auf dem jeder sich tummeln zu können glaubt und auch wirkliche Forscher zu Dilettanten werden. Dann sind leider selbst über viele Grundfragen unserer Wissenschaft die Ansichten noch nicht geklärt, und es pflegen diejenigen, die ein bestimmtes Urteil gewonnen haben, sich wenig um die Vertreter anderer Anschauungen zu kümmern; daher mag in diesem Bericht, der — ohne den Standpunkt des Referenten zu verheimlichen — möglichst objektiv über die verschiedenen Richtungen orientieren will, manchem seine eigene Ansicht zu wenig und fremde zu viel berücksichtigt erscheinen. Endlich ist mir trotz langjähriger, auf Vollständigkeit der Literatursammlung gerichteter Bemühungen und trotz der Reichhaltigkeit der Berliner Bibliotheken doch wahrscheinlich in der endlosen Reihe von Untersuchungen, die hier berücksichtigt werden sollten, vieles — darunter vielleicht auch Wertvolles — entgangen. Wie früher sind die wenigen hier in Berlin nicht zu beschaffenden und die in mir unverständlichen Sprachen abgefaßten Untersuchungen, die nach vertrauenswürdigen Rezensionen als erwähnungswert erschienen, durch *, die ebenfalls kleine Zahl der Nachträge zum vorigen Jahresbericht *[Bd. 102, 133 ff.]* durch † bezeichnet worden.

Erster Hauptteil.

I. Zur Geschichte der Mythologie und Religionsgeschichte.

Hardy 'Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung' Arch. f. Rlw. 4, 45—66; 97—135; 193—228 gibt im ersten Kapitel eine Übersicht über die Entwicklung von Pythagoras und Herodot bis zur Periode der Aufklärung und der Philosophie. Das zweite Kapitel berichtet in geographischer Reihenfolge über die Entdeckung und Durchforschung der Religionsurkunden; das dritte behandelt M. Müller und die vergleichende Religionswissenschaft in gerechter Anerkennung ihrer Verdienste, aber mit Ablehnung fast aller Ergebnisse; M. Müller, lesen wir S. 201, hat die Religionswissenschaft, wenn wir den Nachdruck auf Wissenschaft legen, eigentlich nur als Desideratum, nicht als Faktum übergeben. Die drei letzten Kapitel enthalten eine sehr gedrängte Charakteristik der einzelnen Richtungen in der Mythologie, Ethnologie, Archäologie und Psychologie. Diese Übersicht über eine Übersicht weiter auszuführen, wäre undankbare Arbeit; es genügt, hervorzuheben, daß der Verfasser sich mit dem Gegenstand durchweg vertraut zeigt, ihn klar darstellt, und daß seine Urteile richtige Einsicht in das Wesen der behandelten Probleme verraten. Nicht ebenso läßt sich urteilen über die Geschichte der Mythologie und der Religionsgeschichte, die H. Steinthal als Anfang der von ihm geplanten 'Allgemeinen Einleitung in die Mythologie' hinterlassen hat. Das nach dem Tode des Verfassers von Richard M. Meyer, Arch. f. Rlw. 3, 247—273; 297—323 herausgegebene, als 'fertig' und 'durchgearbeitet' bezeichnete Bruchstück *[vgl. u. S. 53]* enthält weder für den Stoff selbst noch für Steinthals Auffassung irgend etwas Neues und wäre besser unveröffentlicht geblieben.

Eine Übersicht über die mythologischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten der letzten 25 Jahre bietet endlich L. Bloch

unter dem Titel: 'Antike Religion' in diesen Jahresberichten *[124, 428 ff.]*.

Der fortwährend wachsende Umfang der religionsgeschichtlichen Literatur, der es dem einzelnen fast unmöglich macht, allen neuen Erscheinungen zu folgen, und die immer allgemeiner zum Bewußtsein kommende Notwendigkeit, verwandte Gebiete mitzuberücksichtigen, hat das Bedürfnis nach laufenden Übersichten über die wichtigsten mythologischen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen wachgerufen.

Eine nach den Kultstätten geordnete Übersicht über die auf die griechische Religionsgeschichte bezüglichen archäologischen Arbeiten aus den Jahren 1898—1902 gibt Toutain *RHR* 48, 1903, 182 ff.; 338 ff. Für die Literatur der Jahre 1903, 1904 kann auf die kurze, aber wertvolle Übersicht von Dieterich, Arch. f. Rlw. Bd. 8 verwiesen werden.

II. Charakteristik der Hauptrichtungen in der mythologischen Forschung.

a) H. Usener. E. Rohde. M. Müller.

Nicht besser kann die Übersicht über die führenden Männer unserer Zeit eröffnet werden als mit der Erwähnung des Mannes, der gegen Ende der Berichtsperiode, am 21. Oktober 1905, gestorben ist, nachdem er der Wissenschaft neue Bahnen gewiesen hatte. Erinnert doch selbst die Überschrift dieses Jahresberichtes schweigend an ihn; denn wenn er zum zweitenmal sich als einen religionsgeschichtlichen bezeichnet, so wird und soll der Leser daran denken, daß H. Usener in erster Linie unter denen gestanden hat, die für die Mythologie das Recht erkämpften, sich Religionswissenschaft zu nennen. — Usener war fast mehr noch Lehrer als Gelehrter, und daher werden ihn nur die ganz verstehen können, die zu seinen Füßen gesessen haben, und in denen er das Feuer der Wissenschaft entzündet hat. Mehrere seiner Schüler haben auch pietätvoll sein Bild der Nachwelt zu erhalten gesucht, sehr schön E. Schwartz in der am 5. Mai 1906 in der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen gehaltenen Rede. Aber auch der wird mit Ehrfurcht sprechen, der nur des Forschers Usener gedenken kann. Wenn ein unermüdlicher, durch keinen Schein zu bestechender Trieb nach den letzten Wahrheiten, ge-

gründet auf eine Beherrschung des Stoffs, wie sie vor ihm auf diesem Gebiet vielleicht niemand besessen, unterstützt durch höchsten Scharfsinn und geregelt durch strenge Methode, einen Anspruch darauf geben, so wird H. Usener als einer der Größten unter den Großen fortleben. Seiner schon an dieser hervorragenden Stelle zu gedenken, ist um so mehr Anlaß, als ein großer Teil seiner religionsgeschichtlichen Arbeiten gerade in den letzten Jahren erschienen ist. An vielen Stellen unseres Berichtes wird von diesen Forschungen gesprochen werden müssen, und es geziemt sich, den Mann, dessen ganze wissenschaftliche Tätigkeit Ausfluß einer großen einheitlichen Persönlichkeit gewesen ist, auch als solche zu würdigen. Daß ihm folgenschwere Irrtümer nicht erspart geblieben sind, kann und braucht auch an dieser Stelle nicht verschwiegen zu werden; bei der Beurteilung großer Männer gelten doch nur die positiven Werte. Wem es vergönnt ist, in der Zukunft weiter zu wirken, den soll man nach dem messen, was der Zukunft angehört, nicht nach dem, was die Gegenwart ausmerzen kann.

Usener hatte die wichtigsten Eindrücke in der Zeit empfangen, als die natursymbolische Mythendeutung fast uneingeschränkt herrschte. Ganz hat er diesen Einfluß auch später nie überwunden. Seine gesamte Erklärung der 'Sintfluthsagen' (Bonn 1888) geht von der Vorstellung aus, daß die Landung nach der Flut ein Bild sei für den Aufgang und die Ausgießung des Lichtes (z. B. 78). Durch diese Grundauffassung, in der er übrigens — wie es scheint, ohne es zu wissen — Schirren gefolgt ist, und die mit sehr beachtenswerten Gründen Winternitz, Mitteil. der anthropol. Gesellsch. in Wien 31, 305 als falsch erwiesen hat, mußte Usener natürlich im einzelnen zu vielen Irrtümern geführt werden. So ist ihm (ebd. 181) Diktys das göttliche Wesen, das den Lichtgott bei seiner Geburt empfängt; die in so vielen Namen auftretenden Kompositionsglieder λυκ- *[vgl. II 'Lyk-']* und κυν- hat er bis zuletzt nicht auf Hund und Wolf, sondern auf das Licht bezogen. Die falsche Theorie, die zu überwinden er uns als einer der ersten gelehrt hat, veranlaßte ihn, einen der größten Kenner auch der griechischen Sprache, überhaupt zu vielen unmöglichen Etymologien. Ebenso hat er aus diesem Grunde viele Attribute mißverstanden. So klar es ihm natürlich war, daß Lanze und Pfeil auch noch etwas anderes bedeuten können als Lichtstrahlen oder — wie er es namentlich in seinem Aufsatz über Keraunos (Rh. M. 60, 19) ausführt — als Blitze, so wirkte doch die einmal empfangene

Vorstellung so stark in ihm nach, daß er bis zu seinem Tode fast unwillkürlich auf sie zurückfiel. Noch in einer seiner letzten Arbeiten (Rh. M. 58, 332) hat er die Bendis δίλογχος ihrer Geschosse wegen für eine Lichtgottheit erklärt.

Nun hat Usener allerdings den Kultus des Lichtes natürlich nie als die einzige Quelle primitiver religiöser Vorstellungen in Anspruch genommen, vielmehr ausdrücklich in dem eigenartigsten seiner Werke, den 'Götternamen' *[s. Bd. 102, 143]* neben und sogar vor die Lichtgötter die Sonder- oder Augenblicksgötter gestellt, durch deren Zusammenschließung erst die großen Götter entstanden seien. Gewiß hat er damit einen Vorgang bezeichnet, der sich in unzähligen Fällen abgespielt hat, und es war vielleicht für die Wissenschaft nützlich, daß ein richtiges, aber nicht genügend beachtetes Prinzip einmal einseitig durchgesetzt wurde. Denn einseitig ist allerdings Useners Vorgehen in hohem Maße, und von seinen Ergebnissen auch auf diesem Gebiete können bis jetzt, wenigstens in der Form, in der er sie ausgesprochen hat, nur wenige als sicherer Gewinn für die Wissenschaft bezeichnet werden. Nicht allein ist in sehr zahlreichen Fällen der Prozeß vielmehr umgekehrt so verlaufen, daß sich einheitliche Gottheiten nachträglich in 'Sondergottheiten' gespalten haben, sondern es ist die Voraussetzung Useners, daß uns in den litauischen und römischen Sondergöttern die primitivsten Äußerungen indogermanischer Religiosität erhalten seien, unzweifelhaft falsch. Die litauischen Götter, über die Usener durch seinen auf dem Gebiet der griechischen Dialektforschung hochverdienten Kollegen J. Solmsen nicht gut beraten gewesen zu sein scheint, haben großenteils die ihnen von Usener beigelegte Bedeutung erst durch die christlichen Berichterstatter empfangen, denen wir die Kenntnis von ihnen verdanken und die ihrerseits gewiß oft durch römisch-heidnische Vorstellungen beeinflußt waren; die römischen Indigitamente aber haben, wie W i s s o w a, 'Gesammelte Aufsätze' (München 1904), 304 ff. überzeugend nachweist, im römischen Kult nie die Bedeutung gehabt, die U s e n e r, Varro und andern Antiquaren folgend, ihnen beigelegt hat. Eigentliche Volksgötter sind sie nie gewesen; Varro hat seine Liste der *dii certi*, d. h. der Götter, deren eigentliches Wesen er sich, sei es aus dem Ritual, sei es aus der Etymologie, zu deuten getraute, aus allen möglichen Quellen zusammengestellt und ist dabei ebensowenig als andere Gelehrte groben Irrtümern entgangen. Freilich hat er die Namen der 'Sondergötter' nicht erfunden, sondern aus alten Gebeten entlehnt, aber diese wurzelten nicht im Volksglauben,

sondern bezeichneten, getreu der römischen Auffassung, die auch beim Gottesdienst juristische Genauigkeit vorschrieb, die Spezialgötter, deren Namen man nicht kannte, durch möglichst genaue Umschreibung ihrer Funktion. Alles dies hat Wissowa deutlich und evident richtig auseinandergesetzt; wenn Usener dagegen Rh. M. 60, 30 bemerkt, Wissowa habe ihn nicht richtig verstanden, so wird ein unparteiischer Beurteiler vielmehr zu dem Ergebnis gelangen müssen, daß das Mißverständnis auf der anderen Seite lag. Die Entwicklung der Augenblicksgötter zu Sondergottheiten und dann zu immer umfassenderen Gottheiten bis hinauf zum Gott des Monotheismus hat Usener nicht als so allgemeines Gesetz erwiesen, wie er selbst und wie A. Dieterich (Arch. f. Rlw. 8, Heft 3/4 S. VII) glaubte; zu wähnen, daß die ganze religionsgeschichtliche Entwicklung auf eine einzige Formel zurückgeführt werden könne, war ein Irrtum, der sich aus der Willensstärke und Willensstarrheit des seltenen Mannes erklärt, bei dem aber auch sein persönliches religiöses Empfinden nicht ganz ohne Anteil geblieben ist.

So auf eine zwar nicht durchaus falsche, aber doch einseitige Ansicht von der Entstehung der griechischen Mythen geführt, konnte Usener auch auf demjenigen Gebiet nicht zu sicheren Ergebnissen gelangen, auf dem sich die Universalität seines Geistes am glänzendsten bewährt: auf dem Gebiete der psychologischen Begründung der Mythenbildungsgesetze. Denn wie vor ihm die vergleichenden Mythologen, aber in weit umfassenderer Weise, hat auch er es für nötig gehalten, die Berechtigung seiner Mythendeutung methodisch zu erweisen, wobei er gleichmäßig Vorstellungen des religiösen und selbst des wissenschaftlichen Denkens wie sprachliche Erscheinungen und Schöpfungen der bildenden Kunst als Äußerungen derselben Vorstellungen bildenden Kraft heranzog. Mehrere seiner letzten Arbeiten, wie der Aufsatz über die 'Zwillingsbildung' (*Strena Helbigiana* 315 ff.) und die große Abhandlung 'Dreiheit' (Rh. M. Bd. 58), über die später *[VII e]* besonders zu berichten sein wird, sind methodologischen Fragen, die Usener auch früher schon gestreift hatte, ausdrücklich geweiht. Das Hauptverdienst dieser Arbeiten besteht darin, daß sie mit einem Ernste, wie es vorher nie geschehen war, auf die Notwendigkeit hinweisen, die religiösen Erscheinungen mit den Anlagen des menschlichen Geistes, die sich am deutlichsten in der Sprachbildung offenbaren, in Übereinstimmung zu bringen. Je mehr der Fortschritt anerkannt werden muß, der durch die schärfere Geltendmachung dieser Forderungen erreicht worden ist, um so mehr ist auch hervorzuheben,

daß Usener selbst diesen Forderungen nicht gerecht geworden ist und gar nicht gerecht werden konnte, nachdem er einmal durch irreleitende Analogien auf einen falschen Weg gedrängt war.

Weit glücklicher war Usener, wenn er die Mythen aus religiösen Legenden herleitete. Er ist einer der ersten gewesen, der Welckers noch jetzt nur von wenigen verstandenen Gedanken aufnahm, daß ein großer Teil der ältesten griechischen Mythen aus Rituallegenden herzuleiten sei; namentlich sein Aufsatz über den Stoff des griechischen Epos (Sb. W. A. W. Bd. 137 *[o. Bd. 102, S. 147]*) enthält eine Fülle feiner und richtiger Kombinationen. Irrtümer bleiben freilich auch dem Größten auf diesem Gebiet nicht erspart. Es war gewiß eine schöne Entdeckung, daß Usener den Ritus der Austreibung eines abgelaufenen Zeitabschnittes in einer Reihe unklar gewordener Gebräuche wiedererkannte; eine ganze Literatur hat sich an diese Deutung geknüpft. Aber Usener hat das richtig erkannte Erklärungsprinzip in vielen seiner späteren Arbeiten überspannt und auch dadurch verfälscht, daß er seine irrigen Vorstellungen von meteorologischen Mythen hineinzog. Noch in einem seiner letzten Aufsätze leitet er die Ermordung des Pyrrhos durch Orestes *[II das.]* von einem Ritual her, in dem der rote Licht- und Sommergott durch den Wintergott symbolisch erschlagen wurde. Davon hat sich nichts bestätigt. Die Austreibung des Mamurius ist, wie nach Frazer jetzt wohl allgemein angenommen wird (vgl. z. B. Fowler, *Roman festivals* 47; Wissowa, Hdb. 134, 2), kein so alter Ritus, und Mamurius Veturius war nicht der Geist des alten Jahres, wie Usener in dem berühmten Aufsatz: 'Italische Mythen' (Rh. M. 30, 182 ff.) glaubte und selbst Mannhardt, dessen eigene Forschungen doch nach einer anderen Richtung wiesen, ihm geglaubt hat (vgl. Bk. 2, 207 mit 1, 414 ff.). Gegen Useners Ansicht, daß die Zeremonie, die (vielleicht!) aus der Sage von Hippotes' Vertreibung nach der Tötung des Karnos zu folgern ist, und die Vertreibung des Agrionienpriesters eine symbolische Vertreibung des Wintergottes, der den Sonnengott gemordet hat, darstellen sollten, bemerkt Hubert *RA*. 34, 152 mit Recht, daß die Zeremonie gewiß nicht von der Flucht des Priesters an den Dipolieia zu trennen sei. Der Doloneia der *Ilias* und der Sage von Ilions Fall liegt gewiß nicht, wie Usener meint, ein Ritual wie die delphische Doloneia oder die Ilaia, die er aus dem delphischen Monat Ilaios vielleicht mit Recht erschließt, zu Grunde. Es ist ja möglich — aber nicht mehr als möglich —, daß das Septerionfest Ilaia hieß und am 23. Ilaios, d. h. an einem

Tage gefeiert wurde, der mit dem 23. Thargelion, dem angenommenen Tag der Zerstörung Ilions, zusammenfallen konnte; es ist auch noch denkbar, daß die Chronologie dieses Datum aus dem delphischen oder einem ähnlichen Fest gewonnen hat, das Ilions Untergang darstellen sollte. Aber in diesem Fall müßte die Anzündung des Hauses oder Zeltes entweder nachträglich des Festnamens wegen mit der Einäscherung des Priamospalastes in Ilion in Zusammenhang gebracht oder überhaupt erst als Nachbildung jenes mythischen Ereignisses in das Ritual eingefügt sein; nach der vorliegenden Beschreibung des Festes ist das erstere nicht sehr wahrscheinlich, das letztere sogar ziemlich unwahrscheinlich. Unmöglich aber ist in jedem Falle Useners Vermutung, daß umgekehrt die ilische Sage aus diesem Ritual herausgesponnen sei, und daß dieses die Einäscherung der Burg des den Regen zurückhaltenden Dämons darstellte.

Beruht Useners Bedeutung mehr noch in den Anregungen, die er gegeben hat, als in seinen eigenen Aufstellungen, die oft den Widerspruch herausforderten, so hat ein anderer, seiner Wissenschaft während der Berichtsperiode entrissener Forscher, E. Rohde, die mythologische Forschung dadurch gefördert, daß er eine allseitig als richtig anerkannte Lösung derjenigen Bedenken gab, welche die richtige und längst vermutete Vorstellung von der religionsgeschichtlichen Entwicklung als unkritisch erscheinen ließen. Indem er zeigte, warum bei Homer nicht die ältesten für uns erreichbaren Religionsvorstellungen der Griechen zu finden sind, hat er den Weg für die richtige Erkenntnis frei gemacht, den Lobecks Rationalismus fast verschlossen hatte, und den außer kritiklosen Dilettanten nur Welcker, und auch dieser mehr in instinktivem Gefühl für das innerlich Wahrscheinliche als in klarer Einsicht der Methode gewandelt war. In dieser Eröffnung des Weges liegt Rohdes großes Verdienst; von eigenen mythologischen Kombinationen hat er sich fast ganz ferngehalten, wohl in bewußter Zurückdrängung eines auch bei ihm vorhandenen Dranges. — Seine mythologischen Arbeiten erstreckten sich nicht mehr bis in die Berichtsperiode, und weder die dritte von Schöll besorgte Auflage der 'Psyche' (Tübingen—Leipzig 1903), die im wesentlichen nur ein Abdruck der zweiten ist, noch die ebenfalls von Schöll veranstaltete Sammlung der Kleinen Schriften (Tübingen—Leipzig 1901) geben einen Anlaß, hier ausführlich auf Rohdes mythologische Ansichten zurückzukommen; es ist dies ja auch nicht nötig, da erstens die Psyche in aller Händen ist und zweitens eine ein-

gehende Würdigung dieses Meisters unserer Wissenschaft durch O. Crusius (E. Rohde, Ein biographischer Versuch, ebd. 1902) bereits vorliegt. Aber zwei Bemerkungen über die Art, wie wir Weiterstrebende Rohdes Werk benutzen sollen, scheinen in diesen Jahresberichten am Platze. Erstens dürfen wir nicht vergessen, daß Rohde nur eine einzelne Seite des religiösen Lebens behandelt hat; wir können von ihm lernen, wie andere Gebiete durchforscht werden müssen, aber wir müssen uns vor dem Irrtum, in den freilich vielleicht Rohde manchmal selbst verfallen ist, hüten, daß der von ihm erwiesene Animismus das Wesen der ältesten griechischen Religion erschöpft habe. Zweitens wollen wir dessen eingedenk sein, daß Rohde, indem er nur die Institutionen befragte, zwar deren Wesen und Alter bis zu einem gewissen Grade sicher stellen konnte, daß aber seine Versuche, den Sinn der Riten und sonstigen religiösen Einrichtungen zu erfassen, tastend sind und sein müssen. Furtwängler, Sitzb. Ba. AW. 1899, 596 weist mit vollem Recht darauf hin, daß Rohde sich selbst eine wichtige Erkenntnisquelle verschloß und notwendig in wesentliche Irrtümer verfallen mußte, weil er es verabsäumte, die bildliche Überlieferung richtig zu verstehen. Aber noch bedeutsamer als das stumme Bild ist das redende Wort, der *μῦθος*, den Rohde ebenfalls grundsätzlich nicht benutzte. Seine Wissenschaft gleicht der Erforschung der zahlreichen Kulturreste eines Volkes, dessen Sprache wir nicht kennen. Er ignoriert das zu den Kulten gehörende erklärende Wort, den Mythos, weil er nicht an die Möglichkeit glaubt, ihn zu verstehen. Dieser Zweifel ist zwar begreiflich, nachdem so oft die Mythendeutung irre gegangen ist, aber er war schon damals nicht mehr berechtigt als Rohde schrieb, da bereits in einer ziemlich großen Anzahl von Mythen alte Legenden zur Erklärung eines Rituals mit Sicherheit nachgewiesen waren.

War es Usener und Rohde vergönnt, bis zum Schluß ihres Lebens als kühne Schwimmer im Strome der Wissenschaft mitzuringen, so ist der dritte Forscher, dessen zu gedenken sich hier geziemt, längst aus der großen Strömung hinweggedrängt gewesen. Zwar hat auch M. Müller noch in den letzten Jahren seines Lebens seine religionsgeschichtlichen Forschungen aufgenommen *[Jahresb.* Bd. *66, 229; 81, 72 ff.; 102, 140]*, allein er kämpfte nicht allein für eine verlorene Sache, sondern auch mit verrosteten und zerbrochenen Waffen. Seine Hauptstützen waren von jeher Etymologien gewesen; er hat es zwar versucht, in der Sprachvergleichung den gänzlich veränderten Anschauungen der neuen Zeit zu folgen, aber

innerlich sind sie ihm immer fremd geblieben. Unter diesem Eindruck hat die schnell lebende Gegenwart seine einstigen großen Verdienste zu leicht vergessen. Die Wissenschaft braucht nicht bloß Ernte, sondern auch Aussaat, und unablässig hat M. Müller Gedanken ausgesät, darunter auch solche, die noch in Zukunft Früchte tragen werden. Eine feinsinnige, gerecht abwägende Beurteilung gibt Winternitz, Mitteil. der anthropol. Gesellsch. in Wien, 31, 80 ff.

Wenn wir nun versuchen, einen Überblick über die übrigen in der Berichtsperiode hervorgetretenen Richtungen zu gewinnen, so versteht es sich von selbst, daß an dieser Stelle nicht gerade die wertvollsten Untersuchungen genannt werden können. Es liegt im Wesen der griechischen mythischen und religiösen Vorstellungen, daß bei ihrer Entstehung neben- und nacheinander viele, sich mannigfach durchkreuzende Faktoren tätig gewesen sind; dementsprechend wird die zunehmende Einsicht in das Wesen dieser Bedingungen immer mehr von einseitiger Anwendung eines oder weniger Prinzipien bei der Erklärung der Mythen abhalten; ja, in vielen Fällen wird sich der mit den Schwierigkeiten dieser Forschungen Vertraute begnügen, einen oder wenige Schritte hinter die Überlieferung zu tun, während derjenige, der von außen her gelegentlich an die Probleme herantritt, den Mut mitbringt, durch rücksichtslose Durchführung seiner Prinzipien die Lösung der schwierigsten Probleme zu versuchen. Eben die Arbeiten, in denen bestimmte Grundsätze am deutlichsten, weil am einseitigsten sich aussprechen, sind es nun, die bei der Kennzeichnung der einzelnen Richtungen am ersten in die Augen fallen, und ihre Besprechung wird daher die folgenden Seiten wenn auch nicht ausschließlich, so doch zu einem großen Teile füllen müssen. Nächst dem Erklärungsprinzip selbst muß vor allem die Stellung zu der Mythenvergleichung, die immer noch, wiewohl nur zum Teil mit Recht, als das Hauptmittel, zur Erklärung eines Mythos zu gelangen, gilt, maßgebend sein für die Ordnung der verschiedenen Richtungen.

b) Mythenerklärung.

Was zunächst die Mythendeutung anbetrifft, so standen sich auch in der Berichtsperiode zwei Richtungen gegenüber, von denen die eine in den Mythen die symbolische Bezeichnung natürlicher, z. B. atmosphärischer Vorgänge, also Gleichnisse, deren Bedeutung

allerdings vergessen gewesen sein muß, die andere dagegen den Niederschlag historischer Verhältnisse findet. Wir behandeln zunächst

1. Die symbolische Mythendeutung.

Fast ganz auf dem Standpunkt der Mythenauslegung, wie sie einst M. Müller gelehrt hat, steht zwar nicht in den Einzelheiten, aber doch im Prinzip O. Seeck I in dem Aufsatz: 'Die Bildung des trojanischen Sagenkreises' ('Die Entwicklung der antiken Geschichtschreibung u. a. populäre Schriften', Berlin 1898 105 ff.) und II in der ausführlichen Darstellung der antiken Religion, die das vierte Buch der Geschichte des 'Untergangs der antiken Welt' (Berlin, Siemenroth & Troschel, 2. Band 1901 S. 337 ff., Anm. S. 570 ff.; vgl. N. Jb. 8, 225; 305; 402) bildet. Fast die gesamte Mythologie ist nach S. aus Sonnenmythen entstanden, doch setzt er allerdings an den Anfang der Entwicklung, wie dies jetzt übrigens die meisten Anhänger der Solarhypothese tun, eine Form des Animismus, der ursprünglich jedem belebten und unbelebten Gegenstand eine Seele andichtete (II 359; 373). Zu diesem Postulat führt freilich die 'anthropologische' Methode; auch die Kinder pflegen jeden beliebigen Gegenstand zu beseelen, und die Sprache selbst beruht auf allgemeiner Vergleichung, also auch auf der Vergleichung des Toten mit dem Lebendigen. Allein dieses Postulat ist — was die Anhänger dieser Theorie stutzig machen sollte — nirgends nachweisbar; immer werden nur einzelne Bäume, Tiere, Steine usw. verehrt, wenn von ihnen eine zauberhafte Wirkung auszugehen schien, die man nicht anders als durch die Annahme eines in dem Gegenstand wohnenden mächtigen lebendigen Wesens erklären zu können wähnte. Übrigens unterscheidet sich Seeck von den meisten übrigen modernen Vertretern der animistischen Hypothese durch die Einseitigkeit, mit der er diese religiöse Stufe wesentlich aus reinen Vorstellungen, nicht aus Riten erklären will. — Die beseelten Gegenstände sucht der Animismus nach Seeck zuerst auf Erden, weil für den Jäger und Hirten die Himmelserscheinungen noch ziemlich gleichgültig sein müssen (II, 389); schon bei den Indogermanen bildete sich aber auch eine gewisse solare Mythologie aus, deren Kern darin bestand, daß der Sonnengott seinen Vater, die Nacht, tötet. Entsprechend ihrer Stellung im Leben hatte bei den ungeteilten Stammvätern unserer Rasse die Frau auch in der höheren Geisterwelt fast gar keine Bedeutung (II, 387). Erst mit dem Ackerbau, dessen Ursprung Seeck bei

den Semiten sucht (II, 392), verbreitet sich der Kultus der großen Zweiheit Himmel und Erde, auf die fast alle männlichen und weiblichen göttlichen oder heroischen Wesen der griechischen Mythologie zurückgeführt werden. Einige Ausnahmen werden allerdings gemacht; Athena z. B. soll zuerst den Blitz und dann die Flamme bezeichnet haben, als Feuergöttin wurde sie nach S. auch Schützerin alles Handwerks (II, 410), man weihte ihr ewige Lampen und die feueräugige Eule; um die feurige Natur des Sonnengottes hervorzuheben, machte man Athena zur Mutter Apollons (II, 411), und wie sonst Hestia (?), die in der Heimat des Epos nicht verehrt wurde, ist Athena die Stadtschirmerin von Troia. Ebenso sind die Dioskuren nicht Sonnen- oder Nachtgottheiten, sie repräsentieren Morgen- und Abendstern; Poseidon, Sisyphos, Laertes sind Meergötter (II, 400). Allein die große Mehrzahl aller Mythen betrifft, wie bereits gesagt, nach S. den Sonnengott und sein Verhältnis zu seiner Mutter, der Nacht, oder, da es im Innern der Erde dunkel ist (II, 390), zu der ihr gleichgesetzten Erde. Hatte im indogermanischen Mythos der Sonnengott seinen Vater erschlagen, so lernten die Griechen jetzt von den Ägyptern die Vorstellung kennen, daß am Abend der Sonnengott stirbt, aber mit der Nacht- oder Erdgöttin den neuen Sonnengott zeugt; ein Rest dieser ägyptischen Vorstellung lebt z. B. in der Sage von dem Sonnengott Ixion (II, 448) fort, der mit der Erdgöttin Hera buhlt. Durch die Verbindung des indogermanischen und ägyptischen Bildes entsteht die Sage von Oidipus, der den Vater erschlägt und die Mutter heiratet (II, 382; 386; s. dagegen Hdb. 504). Manchmal ist der Mythos nach S. durch die Kontamination des älteren und jüngeren Motivs ganz unverständig und unverständlich geworden; so tötet (II, 386) der neue Sonnengott Telegonos seinen Vater Odysseus, der aber nicht, wie er es sein müßte, der Nachtgott, sondern — wie im ägyptischen Mythos — ebenfalls der Sonnengott ist. Der indogermanischen Form steht die Sage von Tityos (II, 427), dem Nachtriesen, näher, der nach Seeck ursprünglich mit der Nachtgöttin Leto den Sonnengott erzeugte, aber von diesem mit seinen Strahlen erschossen wird. Ähnlichen Sinn hat der Mythos von Danae, der im unterirdischen Gemach wohnenden Erdgöttin, die zwar von Zeus' goldenem Regen befruchtet wird, aber ursprünglich den Sonnengott Perseus von dem Unterweltsgott Polydektes gebar, der ebenfalls durch seinen Sohn erschlagen wird. Der aus dem indogermanischen Glauben stammende männliche Nacht- oder Unterweltsgott lebt ferner fort in Axylos und Hektor, welcher letztere, wie S. I, 114

aus *Λ* 349 ff. folgert, im ursprünglichen Mythos ebenfalls von Diomedes getötet wurde. Aber im ganzen überwiegt nach dem Verfasser im griechischen Mythos doch entschieden die ägyptische Vorstellung; nur hat die Erdgöttin, die zugleich Göttin der Nacht ist, noch eine dritte Funktion, die des Nachtgestirns, übernommen. Helena, die Mondgöttin, hat sich vom Sonnengott getrennt (I, 133) und weilt in Troia, dem Schattenreiche, dessen skaiisches Tor die linke oder (?) westliche Himmelspforte sein soll (I, 137). Die Nachtgöttinnen Alkmene, Semele, Koronis gebären die Sonnengötter Herakles, Dionysos, Asklepios (II, 399), während anderseits die Nachtgöttinnen Klytaimestra und Eriphyle ihre Gatten, die Sonnengötter Agamemnon und Amphiaraos, morden, dann aber von ihren eigenen Söhnen, die sie jenen geboren, den neuen Sonnengöttern Orestes und Alkmeon, getötet werden (II, 398). Die Amazonenkönigin ist die vom Sonnengott Achilleus oder Herakles überwältigte, dann freilich getötete Nacht- und Mondgöttin. Mondgöttinnen waren nach S. I, 133 ferner Penelope, die in Abwesenheit des Gatten von Sternen umworbene Gemahlin der Sonnengötter Apollon, Hermes oder Odysseus, deren Tränen den nächtlichen Tau und deren aufgetrenntes Gewebe den Mondwechsel bezeichnen soll; ferner Hero, die Entzünderin der Fackel, nach deren Erlöschen der unglückliche Geliebte, der Sonnengott, im Meer ertrinken muß, und Eurydike, die verschwindet, als sich Helios-Orpheus nach ihr umsieht (II, 396 f.). Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß S. mit der solaren Mythendeutung sehr freigiebig umgeht; in der Tat nimmt er an, daß in einer gewissen Periode der griechischen Religionsgeschichte nahezu alle männlichen Gestalten des Mythos entweder von Haus aus Sonnengötter waren oder doch, wie die alten Himmelsgötter, zu Sonnengöttern umgedeutet wurden.

Der vermeintliche Nachweis wird in der bekannten Weise so geführt, daß zunächst in irgendeinem Mythos ein Zug auf den Sonnengott bezogen und dann gefolgert wird, daß alle Mythen, in denen derselbe Zug vorkommt, ebenfalls solare Bedeutung haben müssen. So sollen die Mythen, in denen Herden geraubt werden, der mythische Ausdruck für die Erbeutung der Sternenherde durch den Sonnengott sein (II, 383); und wenn sich dann der Widersinn ergibt, daß ein vermeintlicher Sonnengott den anderen bestiehlt, so weiß der Verfasser einen Ausweg: der Mythos soll den Kampf zweier sich befehdender Formen des Sonnenkultus darstellen (II, 405); eine Erklärung, die übrigens auch dann angewendet wird, wenn ein

Sonnengott dem andern sonst etwas raubt, wie Herakles dem Apollon den Dreifuß, oder ihn gar tötet, wie Achilleus den Memnon. Weil den Griechen wie den Ägyptern die Vorstellung von dem auf der Barke fahrenden Sonnengott geläufig war, werden alle zu Schiff nach Osten oder nach Westen fahrenden Helden der griechischen Sage, z. B. Odysseus, Herakles, Theseus, Iason, Kadmos, Diomedes, Menelaos zu Sonnengöttern (I, 136; II, 385). Die griechische Sonne trocknet die Flüsse aus; S. folgert daraus, daß die Helden, die gegen Flußgötter kämpfen, wie Herakles gegen Acheloos und Achilleus gegen den obenein noch durch den Feuergott verbrannten Skamandros, Sonnengötter sind (I, 132). Weil nach einer bei den Griechen sich vereinzelt findenden Vorstellung der Sonnengott zu Fuß aufsteigt, also am Abend, wenn er niedersinkt, am Fuß gelähmt zu sein scheint, sind die am Fuß oder am Schenkel verwundeten Helden wie Achilleus, Diomedes, Oidipus, Odysseus, Philoktetes, Adonis, Ankaios, Telephos nach S. ursprünglich Sonnengötter gewesen (I, 134 f.); daß in vielen Fällen, z. B. bei der Verwundung durch den Eber, schon die Art der Verletzung die Wunde in den unteren Extremitäten bedingte, kommt für den Verfasser nicht in Betracht. Weil man die Sonne mit einem Schilde vergleichen konnte, sind die Heroen, deren Schild im Mythos irgendwie hervorgehoben wird, wie Achilleus, Aias, Herakles, Diomedes, Sonnengötter (I, 132); ein Skeptiker könnte einwenden, daß auch simple menschliche Heroen im Kampfe des Schildes bedurften. Achilleus ist ein Sonnengott auch deshalb, weil er des Abends in Elis von den Frauen beklagt wird (I, 134; vgl. dagegen Rohde, Ps. I² 149, 2). Amphion, von S. II, 403 gegen die Gesetze der Namenbildung als 'Umgänger' gedeutet, Peirithoos 'der schnelle Umläufer' (vielmehr der 'sehr Schnelle'), Pyrrhos der 'Goldhaarige', Diomedes, 'der die Pfade des Himmels kennt' sollen schon durch ihren Namen als Himmelsgötter erwiesen werden. Natürlich müssen bei dieser Methode alle Schranken fallen, alles muß mit allem zusammenschmelzen. Die meisten Freundespaare des Mythos sind nach S. I, 129 ursprünglich identisch und bloß deshalb nebeneinander gestellt worden, weil eine konziliatorische Kritik die nur äußerlich verschiedenen Sagenformen verband. So sind Theseus und Peirithoos, Herakles und Iolaos nicht verschieden gewesen. Diomedes war (I, 115 ff.) ursprünglich dem Achilleus gleich; wie dieser ist er kurzlebig (? *E* 406), in einer verschollenen Sage ist er am skaiischen Tor gefallen (*Z* 307, wo es aber 311 ausdrücklich

heißt, daß Athena die Bitte nicht erfüllte), nachdem er den Hektor getötet (?); und zwar wird auch er wie Achilleus von Paris in die Ferse geschossen (*Λ* 376); endlich wohnt auch er auf den Inseln der Seligen (I, 115 ff.). Achilleus wird aber auch dem Menelaos gleichgesetzt, weil auch er Gatte der Helena heißt, und weil der Name seines Sohnes Pyrrhos an den *ξανθὸς Μενέλαος* erinnern soll; daß in einer verschollenen Sagenfassung Menelaos den Hektor erlegte, wird aus dem bekannten Teller von Kamiros gefolgert (I, 123 f.), der in Wirklichkeit *P* 1 ff. darstellt (Hdb. 677, 8). Auch Neoptolemos und Odysseus werden dem Achilleus gleichgesetzt (I, 125), vor allem aber Herakles, der bei Omphale Weiberkleider anzieht, wie Achilleus auf Skyros (II, 390), ebenfalls Troia erobert, gegen einen Flußgott, eine Amazone und Kyknos streitet und endlich im glückseligen Lande wohnt, wie Achilleus. — Daß alle diese Sonnengötter hypostasiert wurden, erklärt S. I, 138 daraus, daß man aus Furcht, den eigentlichen Namen des in der Gemeinde verehrten Gottes zu verraten — einer Furcht, die nicht sehr begründet war, wenn alle oder fast alle Gemeinden den Sonnengott verehrten —, ihn mit Beinamen umschrieben habe, deren Beziehung auf den Sonnengott später vergessen sei; daneben soll auch der bei den Ägyptern uralte Euemerismus zur Entgöttlichung (II, 433) und der Umstand, daß die Sänger heute in dieser und morgen in jener Stadt ihre Lieder sangen, zur Verschmelzung der verschiedenen Lokalüberlieferungen und zu noch weiterer Vermenschlichung beigetragen haben. Außerdem regten sich nach S. damals zuerst in der Religion ethische Triebe, weil die verfeinerte Welt eine feinere Religion brauchte. Durch Spezialisierung bestehender Gottheiten entstehen die abstrakten Gottheiten; z. B. aus einer Form der Nachtgöttin Nemesis (II, 412), aus Athena erstens, weil man sie als Blitzgöttin zur Kampfgöttin gemacht hatte, Nike und zweitens, weil das Feuer eine pestabwehrende Kraft haben sollte, Hygieia (II, 408). Eine besondere Bedeutung für diese Modernisierung der Religion soll Delphoi gehabt haben — das aber in Wahrheit erst am Anfang des VI. Jahrhunderts griechisches Nationalheiligtum wurde — hier soll die Vorstellung von Phoibos Apollon entstanden sein (II, 428 f.), nachdem der aus dem thrakischen Sabazioskult (?) eingedrungene Rauschkult auf die Pythia beschränkt und zugleich in den Dienst Apollons gestellt war.

Natursymbolisch deutet Döhring, Arch. f. Rlw. 5, 38 ff.; 97 ff. den Dioskurenmythos. Kastor, der Sonnengott, stirbt durch

den von der Mondgöttin beglückten Berggeist (54) Idas (60), dem der Abendstern Lynkeus Hilfe bringt, indem er ihm den in der Eiche, d. h. in der Abendwolke, versteckten Sonnengott zeigt. Beide Leukippiden stellen den strahlenden Mond dar, der, wenn ihn wallende Wolken umgeben, einem umschleierten Mädchen gleicht; auch die Rinder, um die in anderer Sagenform der Streit zwischen beiden Zwillingspaaren entbrennt, sind der von Wolken umgebene Mond (104). In den Vätern beider Paare spricht sich der Gegensatz von Licht und Finsternis aus: Aphareus (*Ϝαφ-* + *ἄρης*) ist der 'Unheil webende' Gott der Finsternis, Tyndareos der Unheil 'zerstiebende' lichte Gott (54). Vgl. u. *[S. 53]*.

Auf dem meteorologischen Ast der natursymbolischen Mythendeutung reitet auch R. Schröder ('Die Argonautensage und Verwandtes'. Beilage zum Jahresbericht des Kgl. Berger-Realgymnasiums zu Posen, 1899). Daß das Fell der Schafe des Kyklopen *ι* 426 *ἰοδνεφές* heißt, erklärt der Verfasser, der sich besonders an Kuhn, Schwartz und Preller anschließt, daraus, daß Polyphem, ein Sohn des im Luftmeer herrschenden Poseidon, der Winterriese ist, als dessen Herde die veilchenblauen Wolken dienen (5). Die Kappe des Hermes, Hades, Perseus ist ebenfalls die umhüllende Wolke. Wie die Kyklopen werden (S. 8) auch die Titanen und Giganten, Geryoneus, Typhoeus, die Chimaira und Sphinx, die Gorgonen und Graien, Hades und Ares auf den Winter bezogen. Da die Indogermanen vor ihrer Teilung wahrscheinlich das Meer nicht kannten, kann dieses, wo es im Mythos genannt wird, nach dem Verfasser (6) nur das Luftmeer bezeichnen (wie man die Luft einem Meer vergleichen konnte, wenn man das letztere nicht kannte, bleibt ein Rätsel); die *πλωταὶ νῆσοι* werden demnach als schwimmende Wolken bezeichnet und daraus auch (12) erklärt, daß Aiolos, der Windgott, auf einer schwimmenden Insel wohnt. Oidipus ist der Frühlingsheld (9), der den Winter- und Todesdämon Laios und, was dasselbe sagen will, die Sphinx tötet, dann aber geblendet und seiner Macht beraubt wird. Ein in des Winters Banden schmachtender Frühlingsheld ist auch (10) Odysseus auf seiner Irrfahrt, der, wie der Frühling sich unscheinbar ankündigt, bei seiner Rückkehr als Bettler auftritt. Vgl. u. *[II. 'Argonauten']*.

Natursymbolisch deutet den Oidipusmythos Wecklein, Ba. A. W. phil.-hist. Cl., 1901, 686. 'Die Vermählung des Lichtes mit der Finsternis in der Morgendämmerung führt alsbald den Unter-

gang der Finsternis herbei; der Sohn bringt der Mutter den Tod. Aber die Rachegeister der Mutter lassen ihn nicht in Ruhe. Nach kurzem Glanze wird der Tagesheros wieder des Lichtes beraubt, nur blind lebt er weiter.' Noch der homerische Ausdruck *δεδουπότος Οἰδιπόδαο* (Ψ 679) soll (686) auf die Vorstellung zurückgehen, welche das Untergehen des unmittelbar vorher noch zu bedeutendem Umfang sich ausbreitenden Sonnenballs erweckt. Wie der Sonnenheros in lebendiger Kraft in die Tiefe hinabsinkt, so sinkt (687) in der attischen Sage Oidipus lebend und verherrlicht in die sich öffnende Erde hinab; und wie anderseits das vom Dämon der Finsternis dahingeraffte Licht nicht vernichtet wird, sondern in der Tiefe fortlebt und wieder erscheint, so lebt der vermeintlich getötete Oidipus fort. Wie Helios in einem Becher über das Meer fährt, so Oidipus in dem Kasten, in dem er ausgesetzt ist. Für die Gleichsetzung Oidipus und Helios wird dann noch die Analogie des ebenfalls ausgesetzten Perseus, der nach dem Orakel (683) den Vorfahr töten soll, sowie die Angabe (schol. Eur. *Phoin.* 26) angeführt, daß Oidipus Sohn des Helios war. Endlich weist W. darauf hin, daß die Helden der mittelalterlichen Oidipuslegenden, Paul v. Caesarea und Simon der Findling, von der Sonne bestrahlt oder mit ihr verglichen werden. Die Sphinx, das Ungeheuer, das der Lichtheros erschlägt, ist die Dunkelheit oder eine Nebelwolke (688); doch hat sich nach W. dieser Teil des Mythos erst nachträglich an die Oidipussage angesetzt. Der herbe und finstere Eteokles ist ein Dämon der Nacht, der milde und sanfte Polyneikes ein lichter Heros des Tages (688 f.).

Als meteorologische Mythen faßt V. Costanzi *Atena e Roma* 5, 506 ff. die Sagen von Helenas Entführung. Die Heroine ist ihm Mondgöttin (*Ἑλένη = Σελήνη*), die als solche mit dem blonden Sonnengott Menelaos gepaart wird. Es gab von ihrer Entführung drei Sagenformen, von denen aber nur die den Naturmythos unverfälscht wiedergibt, nach der sie (zur Zeit, wo der Mond klein ist) heimlich bei Proteus weilt, während (am Himmel) nur ihr Scheinbild zu sehen ist. Dagegen sind die beiden andern Formen dieser griechischen Sage, die von der Entführung durch Theseus und durch Paris, nach C. durch einen älteren, bereits der indogermanischen Urzeit angehörigen Mythos durchkreuzt worden, in dem die Lichtdämonen die Goldwolke wiedergewinnen.

Als den die Erde mit seinen Strahlen befruchtenden Sonnengott bezeichnet Léon Pineau *RHR.* 44, 1901, 370 den Helden einer Reihe von griechischen nordischen und anderen mittelalterlichen Liebesgeschichten (z. B. Zeus bei Danae und bei Hera, Hagbard bei Signe), die nicht viel mehr miteinander gemeinsam haben, als daß der Liebhaber sich verwandelt oder wenigstens verkleidet.

*O. Basiner (*Ludi saeculares. Drewnjerimskija ssjekuljarnyja igry*, Warschau 1901) bezeichnet nach Deubner, Arch. f. Rlw. 8, 310, Hyakinthos als die untergehende, Apollon in Amyklai als die aufgehende Sonne, die dortige Artemis und Polyboia als Mondgöttinnen. Ebenso ist der sabinische Wolfsgott Soranus nach B. die Sonne, die auch seine Priester, die Wölfe, darstellen; die Eingeweide, die von den Wölfen aus dem Altarfeuer geraubt werden, sind die Sterne, die von dem Licht der Sonne verscheucht werden. Die Höhle, zu der die Wölfe laufen, ist der Abendhimmel; die hervorquellenden pestbringenden Dämpfe, an denen die Hirten sterben, bezeichnen die Dunkelheit der Nacht, desgl. die Pest, die nun hereinbricht. Als Sonnengott ist nach B. auch Mars zu fassen, wogegen Soranus' Kultgenossin Feronia Mondgöttin ist.

Meteorologisch deutet Wünsche 'Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser' (*Ex Oriente lux*, I, 2/3), Leipzig 1905, gelegentlich (z. B. S. 85; 90), die zweite der von ihm behandelten Vorstellungen. Das Lebenswasser und der Wunderhonig sollen ohne Zweifel das Gewässer des von der Sonne durchstrahlten himmlischen Dunstkreises vorstellen.

Über A. Faust's natursymbolische Auslegung der Argonauten-, Endymion-, Ganymedes-, Kyklopen-, Niobesage ist unten *[II]* gehandelt.

Daß Hillebrandts Werk über den Somakult die Wirkung haben werde, daß bei der natursymbolischen Mythendeutung der *Mond* mehr berücksichtigt wurde, war vorauszusehen. In der Tat ist — auch abgesehen von den oben *[S. 19 ff.; vgl. u. 53]* erwähnten Arbeiten — in der Berichtsperiode die lunare Mythendeutung wieder gepflegt worden. An erster Stelle ist zu nennen:

E. Siecke, Mythologische Briefe, I. Grundsätze der Sagenforschung; II. Uhlands Behandlung der Thorsagen, Berlin 1901. Ausgang und Anlaß des Buches ist, wie es scheint, die Polemik gegen die unsanfte Kritik, die des Verfassers 'Liebesgeschichte des Himmels' erfahren hatte, und gegen E. Rohde, der in der Psyche die natursymbolische Mythendeutung überhaupt verwirft. Im Gegen-

satz dazu versucht S. seine frühere Behauptung, daß in zahlreichen Mythen sich das Verhältnis des Mondes zur Sonne widerspiegele, zu erweisen. Daß die historische Feststellung der ältesten Mythenform ganz nützlich sein könne, erkennt er zwar an, daneben aber hält er die Methode für berechtigt, unter Umständen sogar für schneller zum Ziele führend, eine beliebige Mythenform herauszugreifen und aus ihr umgekehrt die Geschichte des Mythos samt seiner Deutung zu erschließen. Das Rezept gleicht dem von Seeck *[o. S. 16]* verschriebenen: es wird zunächst für einen Mythenzug oder ein mythisches Bild eine bestimmte Bedeutung vermutet und dann diese auf alle anderen Mythen ausgedehnt, in denen sich derselbe Zug oder dasselbe Bild findet. Weil Selene 50 Kinder hat, sind die mit der gleichen Fülle von Nachkommenschaft gesegneten Heroen Priamos, Danaos, Aigyptos, Thespios abgeblaßte Mondgötter (65 f.). Athena und Arachne sollen Mondgöttinnen sein (114), also sind es für den Verfasser auch Penelope und (163) Klotho, da auch diese spinnen. Männer, die goldenes Haar haben, wie Nisos und Pterelaos, sind Sonnengötter (135), die Frauen, die es ihnen abschneiden (Skylla, Komaitho), Mondgöttinnen (103). Da Selene bisweilen auf einem Widder reitet, sind auch der goldene Widder des Phrixos (171) und der Widder, unter dem Odysseus hängt, als Mond zu deuten. Auf diesen beziehen sich auch die mythologischen Steine, z. B. der des Sisyphos, der Niobe, des Kronos (175). Kinderraubende Göttinnen (Hekate, Medusa, Skylla, Lamia) sind Mondgöttinnen. Wenn ein Held oder Gott eine Frau verfolgt — wie Aisakos die Hesperie oder Asterope (104; vgl. 119, 2) —, so wird dies darauf bezogen, daß die Sonne den Mond einholt; dieselbe Anschauung liegt dem Mythos von Oinomaos zugrunde, dem Sonnengott, der in einem Jahr dreizehn Monde, die Freier seiner Tochter, einholt (162). In seinem Kampfe mit Pelops dagegen spielt dieser die Rolle des Sonnengottes, als der er auch im Verhältnis zur Mondgöttin Hippodameia, zu Myrtilos und Chrysippos erscheinen soll. Aber sonst faßt S. auch Pelops als Mondgott auf: er nimmt ein Hinüberspielen aus einer Sagengattung in die andere an, wie er es oft statuiert und in dem erwähnten Falle durch die lydische Herkunft des Pelops erklärt. Daß die Mondnatur des Pelops die ursprüngliche sei, wird teils aus seinem Namen 'Vollauge' (162 f.; vgl. *πίμπλημι*), teils aus dem Zerstückelungsmythos gefolgert, den der Verfasser auf den abnehmenden Mond bezieht (vgl. Aison, Hippolytos 158 ff.). Von weiblichen Mondgottheiten statuiert der Verfasser u. a. noch: Danae, die zur Zeit des Neumondes in einen Turm gesperrte Mutter des

Lichtgottes Perseus (99 A.), Kassandra (= *Κασι-ἀνδρα*, 'die den Bruder zum Manne hat' 69), Medusa, die auf dem Drachenwagen fährt (167), die Atlantiden, die ursprünglich sieben Mondphasen bedeuteten (64, 2), die Pandareostöchter (73), Demeter, die *Μέλαινα* heißt (56) und nach S. schon deshalb nicht, wie Mannhardt wollte, als Korndämon gefaßt werden darf, weil sie in den Himmel steigt (38 f.). Weitere männliche Mondgottheiten sollen Kronos (160, 2), Memnon und Tithonos (55) sein. — In dem Aufsatz: 'M. Müllers mythologisches Testament' (Arch. f. Rlw. 5, 105 ff.) gibt Siecke in der Form einer Kritik von M. Müllers *Contributions to the science of mythology* weitere Proben seiner Mondhypothese. Als Mondgöttin wird (130) Demeter gefaßt, die wegen der sichelförmigen Gestalt *δρεπανηφόρος* und wegen ihrer Stellung am Himmel 'die Weitschauende', *Ἐπωπίς*, wegen ihres rötlichen Glanzes *λαμπαδόεσσα*, *ξανθή*, *φοινικόπεζα*, *χρυσάορος* heißen und das Sonnenroß Areion sowie die als Mondgöttin weithin verehrte Mondgöttin Despoina, eine Wiederholung ihres eigenen Wesens, gebären soll. — Es mußte auf diese Kombinationen hier eingegangen werden, weil S. keineswegs ohne Nachfolger geblieben ist. Namentlich sein Gedanke, daß auch der nur durch das Erdlicht schwach erleuchtete Teil der Mondscheibe in der Mythologie wichtig sei, scheint in manchen Kreisen Beifall gefunden zu haben. Außer S.s Rezensenten Hüsing, Arch. f. Rlw. 6, 192 ist Böklen zu nennen, der (Arch. f. Rlw. 6, 1 ff.; 97 ff.) in der Sintflutsage einen Mondmythos nachweisen will. Die Flut ist keine tellurische, ihre Wasser stammen nicht aus den Wolken, sondern aus dem das Weltall umgebenden Himmelsozean, die Arche fährt am Himmel einher (41) und ist zweifellos der Mond (12 ff.). Ihre Füllung bedeutet das Vollwerden der Mondscheibe (26 ff.). Die Tiere, die Noah in den Kasten nimmt (28), sind ebenso wie die ausgesandten Vögel (109) Mondphasen; die heimkehrende Taube ist (114) gewiß die Neumondsichel gewesen. Daß Deukalion auf dem Berge Apesas dem Zeus geopfert haben sollte, weist (115) ebenfalls auf den Mond, denn eben dort sollte der nemeische Löwe vom Himmel gefallen sein. Überhaupt sind die Berge, auf denen die aus der Flut Geretteten landen, Himmelskörper (105). Noahs drei Söhne sind die drei Mondphasen (136); da die Namen dazu nicht stimmen, sind sie später eingesetzt. Daß Noah (*Genes.* 5, 32) bei Erzeugung seiner Söhne 500 und (*Genes.* 7, 6) beim Beginn der Flut 600 Jahr alt ist, soll ein Beweis dafür sein (49), daß er mit dem Vogel Phoinix identisch ist, dessen Alter auf 500 oder 600 Jahre an-

gegeben wird; der Phoinix aber ist zweifelsohne der Mond (50), da er sich wie dieser beständig zeugt und erneuert, neben der Sonne herläuft und im Altar des Sonnengottes begraben wird. Die heiligen Schriften, die Xisuthros auf Kronos' Befehl in der Sonnenstadt Sippara verbrennen soll, sind (35) ebenfalls der Mond, dessen Verschwinden beim Neumond man sich als Begräbnis und dessen Figuren oder Phasen (36) man sich als himmlische Runen oder Hieroglyphen gedacht haben mag. Der Bogen, den der Gott nach dem Schluß der Flut als Friedenszeichen erscheinen läßt, ist (124 ff.) nicht der Regenbogen, der nach der antiken Auffassung vielmehr umgekehrt nur neuen Regen verkündete (125), sondern die Mondsichel. Auch Iris, die Windschnelle, kann (129) ursprünglich nicht der Regenbogen sein; der Verfasser sieht auch in dieser tauigen Göttin, die goldene oder rotschimmernde Flügel hat, den tauspendenden rötlichen Mond; die Flutsage, die aus einer allgemein menschlichen Urreligion stammen soll (148), ist von Haus aus ein Schöpfungsmythos gewesen, der uns erzählen wollte, wie durch den ursprünglich allein vorhanden gewesenen Mond die Welt einschließlich der Sonne und der Sterne geschaffen wurde (101).

Eigentümliche Wege der Mythendeutung wandelt H. Bertsch in dem Schulprogramm 'Meeresriesen, Erdgeister und Lichtgötter in Griechenland'. Tauberbischofsheim [No. 655] 1899. Nach dem Verfasser verehrten die Urbewohner Griechenlands, die stammverwandt mit verschiedenen altorientalischen Völkern gewesen sein sollen, Erdgeister und Wasserdämonen. Da das Meer viele Arme hat und in der Sturmnacht Dünen aufwirft (5), bezeichnete man den Meerriesen als vielarmigen, gewaltigen Baumeister; da der Riese der Tiefe alles verschlingt, sagte man, er sei gefräßig, und da es im Meere Quellen gibt, aus denen das Wasser hervorzubrechen scheint, übergeben sich manche Meerriesen, z. B. Polyphemos. Weil ferner Ströme auf Ströme sich in das Meer ergießen, ohne daß dieses steigt, schrieb man dem Riesen, wie B. aus der Tantalossage folgert, gewaltigen, nie zu stillenden Durst zu. Das die Titanen bewachende Ungeheuer Kampe muß (7) der Ozean sein, denn nur am Okeanos können die unter der Erde gefesselten Titanen entschlüpfen. Wenn die 'Seeschlange' tot ist, steigen die Riesen als 'Aufgesproßte', *Γίγαντες*, *Σπαρτοί* aus der Tiefe empor. Da aber den Griechen das Wasserwesen als Nymphe erschien, die, wenn Dürre herrscht, in die Gewalt eines Ungetümes geraten ist, so muß ein starker Held die Befreiungstat vollbringen.

Daß der Drache kein Feuer speit, offenbart ihn deutlich als Wasserwesen (8). 'Es herrscht Seeluft in der alten griechischen Poesie.' Aber das Volk, das an diese See- und Erdriesen glaubte, wurde verdrängt (28), denn ein neues Volk stürmte wie eine Heuschreckenwolke heran. Hell war ihre Hautfarbe, blond das Haar, sie stammten vom Götterberg in Asien und verehrten als lichte Wanderer den wandernden lichten Sonnengott. Auf ihn und die übrigen Lichtgötter wurden nun die Züge der alten Erd- und Meergötter übertragen. Der Lichtgott Ἀ-βέλιος 'der Schießer' wird mit Ἀ-πολιων, 'dem großen, schwarzen Gott', verschmolzen; so entsteht in Lakereia oder Amyklai der neue Gott Apollon. Von der etymologischen Methode des Verfassers geben noch folgende Proben eine Anschauung: Ἰάπετος ist (5) 'der in der Erde Ausgebreitete' (αἶα, πετάννυμι); Otos (4) 'der Stößer' (ὠθέω); Tantalos (6) 'der riesige Träger' (ταν und ταλ); Orion (9) 'der große Emporsteigende' (ὄρος, αἴρω); Tityos (4) 'der Schläger' (τύπτω 'mit Übergang von π in Digamma'). Noch kühnere Etymologien knüpfen sich an den Namen des Erdgottes Kar oder Char, der in der Tiefe über die Erdbeben, Vulkane und Quellen, auf der Erdoberfläche über die Vegetation und die befruchtende Überschwemmung, aber zugleich im Himmel über Gewitter und Sturm waltete: als Hauptgott soll er von dem seßhaften Urvolke verehrt worden sein. Doch hat der Verfasser diese Etymologien großenteils erst in dem weiteren Programm 'Götternamen und Sprachentwicklung' (Bruchsal 1903) vorgetragen. Kar, Char soll u. a. erhalten sein in (4) Kronos, Karnos, Charon, Horos, Ceres, Cherubim (11), (Zeus) Kar(a)ios, (Apollon) Karinos (12), Kychreus, Kekrops, Kranaos, Hyrieus, Kyrene, Charites (13), Horai, Kirke, Chiron, Kuretes, Korybantes, Ikaros (14), Kuris, Quirinus. Der vorausgesetzten Wurzel Kar soll (24) die Wurzel ar urverwandt sein; von ihr werden u. a. die griechischen und lateinischen mythischen Namen (26) Eros, Orpheus (27), Argo, Orcus, Erinys hergeleitet.

Auf eine von den bisher besprochenen ganz abweichende Art der natürlichen Mythendeutung muß hier schon deshalb näher eingegangen werden, weil die Untersuchung mit dem Lebensende zweier bedeutender Forscher auf das engste verbunden ist. In einem von F. Leo aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegebenen, von U. v. Wilamowitz-Möllendorff mit einem Nachwort versehenen Aufsatz: *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι* GGN. 1901, 488 ff. folgert Kaibel aus Ap. Rh. 1, 1130 in Verbindung mit einem Scholion zu v. 1126 und *EM*. 465, 26, daß die idaiischen Daktylen nach einer Sage gezeugt

sein sollten, indem Anchiale Erde oder Staub hinter sich warf; hieraus und aus Hsch. σαλεύεσθαι· ῥιπτάζεσθαι wird weiter eine etymologische Sage erschlossen, nach welcher der Daktyle Konisalos seinen (ursprünglich nicht griechischen 495) Namen von dem geworfenen Staub führte. Daß wie Konisalos auch Titias den Phallos dargestellt habe, wird aus Hsch. Ἰλάων (wo für τιτνος zu schreiben ist τίτους) und aus sch. Pers. 1, 20 gefolgert, wonach τίτος 'Vogel' Bezeichnung des Phallos ist. Ebenso werden die Namen des (490) Tityos, des Erdensohns, der sich an Leto vergreift, des (514) Titax oder Titakos, den Hdt. 9, 73 einen αὐτόχθων nennt, der τίτυροι (490) von τίτος abgeleitet und als Phallen gedeutet. Auch die der Ge entstammten Titanen, zu denen (492) Luk. *salt.* 21 den Priapos rechnet (vgl. aber darüber Hdb. 1285, 8), sollen (490) ursprünglich Phallosgötter gewesen sein, daher auch die Phalloskultstätte (?) Ortygia Τιτηνίς heißen soll. Erst die verschönernde Poesie einer milderen Zeit hat sie nach K. zu Empörern gegen den großen Zeus gemacht (494). Damals, als der alte Glaube gegen den neuen stritt, fand die eigentliche Titanomachie statt, aber so wenig wie im Mythos sind in diesem Streit gegen eine vorgeschrittene Gottesauffassung die Titanen ganz besiegt worden (502). Daß gleich Titias auch dessen Bruder Kyllenos den Phallos darstellte, wird (499) aus dem ὀρθὸν αἰδοῖον im elischen Kyllene (Paus. VI, 26, 5) und auf dem gln. Berg Arkadiens gefolgert (s. dagegen Hdb. 1312, 9). Überhaupt aber sind die idaiischen Daktylen als phallische Götter zu deuten (490); das Δακτύλου μνῆμα (Paus. VIII, 34, 2) ist kein mißverstandener Grabphallos, sondern der Phallos war wirklich ein Daktyle, nur freilich kein Finger. Unter den idaiischen Daktylen ragt insbesondere Herakles hervor; auch er war ithyphallisch, daher steht er in Lydien (508) neben Omphale, einer Hypostase der Kybele, mit der sonst die ithyphallischen Daktylen gepaart sind. Als ithyphallischer Gott soll Herakles auch in Lydien mit Hermes ausgeglichen (509) und mit diesem der Gott der Gymnasien, der eigentlichen Stätte für die staatlich konzessionierte Knabenliebe, geworden sein; dieser im Volksglauben fortlebende Herakles ist es nach K. 510, dem die Komödie das Bild des Fressers entnahm. Weiter dem Gedankengang des Verfassers zu folgen, würde der Pietät nicht entsprechen und ist auch kaum angängig; was an Einzelheiten erwähnenswert erschien, ist im zweiten Teil dieses Berichtes angeführt. Nur das allgemeine sei noch hervorgehoben, daß K. schließlich dazu kommt, den gesamten Grundstock der griechischen Religion, den die aus Norden einwandernden Stämme

nach Griechenland und die Phryger nach Kleinasien gebracht und dort mit den einheimischen Kulten der Ma verbunden haben sollen (496), in der Verehrung des Phallos zu suchen. Ähnliche Ansichten über den Kultus des *αἰδοῖον* hatte schon früher v. Prott geäußert, der in der letzten Zeit seines Lebens sich ihrem Nachweis mit ganzer Kraft zuwandte *[vgl. II 'Dioskuren']*. Daß diese Hypothese, die Milani *Studi e Materiali* 2, 54 akzeptiert hat, einzelnes Richtige enthält, ist ohne weiteres klar; aber das Maß im einzelnen festzustellen, sehr schwer. Im ganzen ist das Ergebnis nicht zu halten (vgl. Furtwängler, Arch. f. Rlw. 10, 329 f.) und wäre auch von Kaibel und v. Prott schwerlich gehalten worden, wenn sie sich bei weiterer Beschäftigung mit der Frage davon überzeugt hätten, daß es überall gegen sichere Erkenntnisse anstößt. So sind z. B. die Kabeiren phoinikisch, nicht phrygisch, die Dioskuren *[s. II, das.]* dürfen von den indischen Açvin nicht getrennt werden; gar keine Rücksicht hat K. auf den ägyptischen und semitischen Phalloskult genommen, der sich doch mit dem griechischen auf das nächste berührt.

Gegenüber der modernen Auffassung, die in den Gebilden der ältesten griechischen Religion nur den Ausdruck für die allereinfachsten Naturerscheinungen erblickt und gegenüber der noch moderneren, die, wie wir unten *[S. 37 ff.]* sehen werden, die primitivste griechische Religion auf das Niveau moderner Wilder zurückführt, mußte die Aufdeckung der unerwartet hohen Kultur, die uns im II. Jahrtausend v. Chr. auf den Denkmälern der sogen. kretischen und mykenischen Periode entgegentritt, naturgemäß zu dem Gedanken zurückführen, daß schon die ältesten uns erreichbaren Stufen der griechischen Religion hoch entwickelt waren und daß demgemäß die griechischen Mythen schon in ihren primitivsten, vor aller Überlieferung liegenden Formen tiefsinnige Wahrheiten enthielten. So entstand eine neosymbolische Schule, über die unten *[I Abschn. 6: Religionsgesch.]* berichtet werden wird.

Die astronomische Mythendeutung wird nur von einzelnen Assyriologen gepflegt, die auch in griechisch-römischen Sagen und selbst in solchen Erzählungen, die bisher als rein historisch galten, Nachklänge babylonischer Sternmythen erkennen. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist leider H. Winckler, 'Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, 2 Bd. Die Legende', Leipzig 1900; 'Arabisch-Semitisch-Orientalisch' in den 'Kritischen Schriften'; 'Himmelsbild und Weltbild der Babylonier' ['Der alte Orient,' III, 2/3]; 'Die Weltanschauung des alten Orients' [*Ex Oriente lux*, I 1], Leipzig 1904). — Astronomische Weisheit findet wie

früher im ägyptischen Totenbuch, so jetzt in den griechischen Mythen *George Saint-Claire, *Myths of Greece explained and dated*, London 1902.

2. Historisierende Mythendeutung.

Nachdem lange Zeit der ältesten griechischen Überlieferung ein Vertrauen entgegengebracht war, das man der entsprechenden römischen seit zwei Menschenaltern zu versagen gewohnt ist, wurde in den 'Griechischen Kulten und Mythen' — beinahe zum ersten Mal seit Grote — die geschichtliche Wertlosigkeit eines Teils der griechischen Sagenüberlieferung, namentlich der Stammwanderungssagen behauptet. Die Untersuchung scheint unbeachtet geblieben oder stillschweigend verworfen worden zu sein; nur Beloch hat den Gedanken aufgenommen. Viel weiter geht in dieser Beziehung das Hdb. der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte, aber doch noch nicht weit genug, wie sich bei der Besprechung dieses Handbuchs ergeben wird. Hier sei nur zur Verhütung von Mißverständnissen auf zweierlei hingewiesen. Erstens kann es sich bei der Frage um den historischen Wert der mythischen Überlieferung nur um den direkten Wert handeln. Wenn wir fragen, ob die Sage vom troischen Krieg geschichtlich sei, so heißt dies zwar nicht, ob Agamemnon und Priamos wirklich gelebt haben, aber doch, ob je ein Krieg geführt worden ist, der in der Erinnerung der Menschen die Form des troischen Krieges annahm. Auch wer diese Frage verneint, wird der Sage noch einen mittelbaren geschichtlichen Wert, der gar nicht gering zu sein braucht, beimessen können. Entstanden in langer Entwicklung, wird sie den Niederschlag der Gedanken oder Hoffnungen von einer Reihe von Generationen enthalten können, die zu erkennen vielleicht möglich und dann unter Umständen für den Historiker wichtiger ist, als es die sagenhafte direkte Überlieferung sein könnte. Zweitens darf die Frage nach den geschichtlichen Elementen des griechischen Mythos durchaus nicht als Prinzipienfrage behandelt werden und ist auch in dem Handbuch nicht so behandelt worden. An sich ist es ganz ebenso möglich, daß die griechische Heldensage wirkliche Vorgänge, wie daß sie nur Gedachtes schildert, und es muß daher der Beweis in jedem Falle von neuem geführt werden.

Teils in ausdrücklicher Bekämpfung der im Handbuch niedergelegten Ansichten, teils ohne Rücksicht auf sie sind in neuerer Zeit für die geschichtliche Zuverlässigkeit größerer Teile des griechischen Mythos Gründe geltend gemacht worden, die in

dialektologische, archäologische und mythologisch-philologische eingeteilt werden können.

Was zunächst die aus der *Dialektforschung hergenommenen Gründe für die Geschichtlichkeit des griechischen Mythos* anbetrifft, so können diese hier natürlich nur in einzelnen typischen Beispielen vorgeführt werden. R. Meister, 'Dorer und Achäer' (Abh. SGW. 24 No. 3) glaubt, wie in Argolis, Messenien und Kreta, so besonders in Lakonien zwei Dialekte unterscheiden zu können, von denen er ziemlich willkürlich annimmt, daß der eine der der dorischen Eroberer, der andere der der überwundenen, als Heloten oder Perioiken zurückgebliebenen Achaier sei. Die sprachlichen Differenzen reichen, wie Thumb N. Jahrb. 15, 385 ff, zeigt, zu einem solchen Schluß keineswegs aus. Aber auch Thumb hält wenigstens die Grundprinzipien der Meisterschen Arbeit für richtig: die Voraussetzung, daß die Nachrichten von den Wanderungen griechischer Stämme eine echte historische Überlieferung enthalten und daß der dialektische Befund mit diesen Traditionen in Einklang stehen müsse. Dies scheinen ihm für Boiotien L. Sadée, *De Boeotiae titulorum dialecto* (Diss. Halle 1904) und Solmsen, Rh. M. 59, 481 ff. erwiesen zu haben, welche — der letztere in Ergänzung von Sadées Arbeit namentlich mit Rücksicht auf die Eigennamen — die Ungleichmäßigkeit in der Abwandlung der Lautgesetze aus einer Dialektmischung erklären. Schon vorher hatte Solmsen, Rh. M. 58, 618 ff. die sprachlichen Verschiedenheiten erläutert, die zunächst in Thessalien, dann aber auch im übrigen mutterländischen Griechenland innerhalb der einzelnen Dialekte dadurch entstanden sein sollen, daß westgriechische Bergvölker in die 'achaiische' oder 'mykenische' Kultur eingedrungen seien. Zu jenen rechnet er die Dorer, Boioter, Thessaler, zu den Trägern dieser die späteren Ionier, die asiatischen Aioler und die Attiker. Die letzteren Stämme waren nach S., als im II. Jahrtausend der Einbruch der Bergvölker erfolgte, in der Assibilation des τ vor ι (+ Vokal) und unter gewissen Umständen auch vor ε (+ Vokal) weiter vorgeschritten als die neuen Ansiedler, durch deren Eindringen mannigfache Sprachmischungen entstanden. Während in Lakonien die Fremden von den alten Besiedlern die assibilierten Formen *Ποσειδ-*, *Ποσιδ-* z. T. übernahmen und dann weiter durch Assimilation des Vokals der zweiten Silbe und durch Verhauchung des inlautenden σ die Form *Ποοίδάν* fortbildeten, zwangen die Thessaler der unterworfenen Grundbevölkerung auch ihre Namensform auf. Schon

aus dieser kurzen Inhaltsangabe leuchtet ein, daß Solmsens Untersuchungen die Geschichtlichkeit der Stammwanderungsmythen oder vielmehr eines willkürlich herausgegriffenen Teiles von ihnen zur Voraussetzung haben, also diese nicht erst beweisen können. Aber selbst wenn wir die Arbeit nur als einen Versuch ansehen, nachzuweisen, daß die überlieferten Stammwanderungsmythen sich mit dem Befunde der Dialekte zu einem anschaulichen, wahrscheinlichen, in sich selbst die Bürgschaft der Wahrheit tragenden Bilde vereinigen lassen, müssen wir den Zweck als verfehlt betrachten. Dies Bild wird nur durch mehrere willkürliche Kombinationen gewonnen. Es ist so wenig bewiesen als beweisbar, daß die Träger der mykenischen Kultur, die übrigens jetzt auch in Westgriechenland nachgewiesen ist, die noch nicht getrennten Ionier und Äolier waren und daß diese Kultur durch den Einbruch westgriechischer Bergvölker zerstört wurde. Auch die linguistischen Indizien versagen. Im vorliegenden Fall müßte man sich, wenn die Tatsache feststände, daß wenig assibilierende Völker sich im Osten des griechischen Mutterlandes mit stärker assibilierenden gemischt haben, natürlich dabei beruhigen, daß diese Mischung in den einzelnen Landschaften zu verschiedenen, ja zu den entgegengesetzten Ergebnissen geführt hat; aber um jene vorausgesetzte Mischung erst zu erweisen, reicht die Verschiedenheit des Verhaltens der Dialekte nicht aus, am wenigsten bei einem Namen wie Poseidon, dessen Etymologie ganz unsicher und der vielleicht nicht einmal griechischen Ursprungs ist. — Die Prüfung der übrigen auf dasselbe Ziel gerichteten dialektologischen Arbeiten, die hier nicht vorgenommen werden kann, würde zu dem gleichen negativen Ergebnis führen. Darf der Referent, der in dieser Frage freilich Laie ist, sich aber doch mit ihr viel beschäftigt hat, eine Ansicht äußern, so würde diese dahin gehen, daß die griechischen Dialekte genau sich zueinander verhalten wie die Dialekte der meisten andern Sprachen; statt scharfer Grenzen finden wir überall, und zwar auch zwischen denen nicht benachbarter Stämme, Übergänge, die sich über die verschiedenen Seiten der Sprache, z. B. die Betonung, die Lautbildung, die Formenlehre keineswegs gleichmäßig verteilen. Auch bei vollkommen bekannten Dialekten, z. B. bei den deutschen, ist es bisher kaum in einem Fall gelungen, aus diesen Übergängen die früheren Wohnsitze ihrer Träger mit einiger Sicherheit zu erschließen, und schwerlich wird dies bei den so mangelhaft bekannten griechischen Dialekten je der Fall sein. Schon längst hat die Forschung in entscheidenden Punkten die antike Überlieferung

preisgegeben, indem sie z. B. den dorischen Charakter der meisten mittelgriechischen Dialekte und des Elischen anerkannt hat. Eigentlich bleibt nur noch ein einziger Punkt, in dem die Dialektologie mit der Sage übereinstimmt; der behauptete achaiische Charakter des Arkadischen und des von ihm wahrscheinlich in historischer Zeit (Hdb. 203, 11) abgeleiteten Kyprischen. Aber selbst wenn dieser Charakter feststände, wenn die sehr geringen Übereinstimmungen des Arkadischen mit den 'nordachäischen' Dialekten nicht bloß darauf beruhten, daß in dem abgeschlossenen Bergland altertümliche Formen sich länger erhielten oder anders umformten als bei den umwohnenden Doriern, würde durch diese eine Übereinstimmung keinesfalls ein Beweis für die Geschichtlichkeit der Wanderungssage im ganzen geboten.

Das zweite Argument, durch das die Geschichtlichkeit wenigstens für einen Teil der griechischen Stammwanderungssage bewiesen werden soll, wird den *Ausgrabungen* entnommen, die gezeigt haben, daß in Mykene und Orchomenos wirklich im II. Jahrtausend mächtige Fürsten saßen, und daß eben in dieser Zeit Troia wirklich zerstört wurde. Der Beweis wäre gelungen, wenn sich irgendwie begründen oder wahrscheinlich machen ließe, daß es eben die damaligen Fürsten von Mykene und Tiryns und die damalige Einäscherung Ilions war, von denen die Sage erzählt. Wie in den meisten Ländern haben auch in Griechenland die städtischen Ansiedlungen meist eine lange Dauer; sind sie zerstört, so erhebt sich an derselben Stelle oder in der Nähe nach einiger Zeit eine andere. Gerade die genannten Stätten sind durch ihre Lage in der Nähe einer geschützten Bucht oder an einer dem Weltverkehr dienenden Wasserstraße geradezu prädestiniert, bedeutende Burgen zu tragen. Tatsächlich sind Ilion, Mykene, Tiryns und die meisten sagenberühmten 'mykenischen' Burgen zwar zeitweise nur von wenigen und ärmlichen Ansiedlern, dann aber auch nach kurzer Unterbrechung wieder von mächtigen Gemeinden bewohnt gewesen; daß die in der Heldensage verklärten Stätten prähistorische Kulturzentren gewesen sind, könnte daher, wie bereits im Hdb. 377 hervorgehoben ist, nicht auffallen, um so weniger, da ja gerade an den von Homer besungenen Plätzen nach 'mykenischen Altertümern' gesucht wurde. Trotzdem ist auch noch in neuerer Zeit auf dies Zusammentreffen Wert gelegt worden, obwohl die Kongruenz zwischen den archäologischen und den mythologischen Zeugnissen längst nicht mehr besteht, wie auch einer der entschiedensten

Anhänger der Theorie, daß die homerische Kultur die 'mykenische' sei, Drerup 'Anf. der hellen. Kultur' 103, offen zugibt. In dem sagenhaften Theben haben sich keinerlei mykenische Bauten gefunden, wohl aber in Athen, dessen Sagen nachweislich alle jung sind. Aus der bloßen Lokalität der Funde folgt also gar nichts, und J. Harrison (*Cl. Rev.* 17, 85) beweist nur ihren Mangel an geschichtlicher Kritik, wenn sie emphatisch versichert, man brauche nur eine Stunde im Museum von Kandia zugebracht zu haben, um überzeugt zu sein, daß das große Seekönigtum des Minos eine historische Realität war. Ganz anders würde es sich nun freilich verhalten, wenn die 'mykenische' Kultur in wichtigen Punkten, in denen sie sich von der ältesten sicher griechischen, unterscheidet, mit der homerischen übereinstimmte. Dies hat man in der Tat zunächst angenommen und daraufhin aus Schliemanns Funden Homer zu interpretieren unternommen. Es wurden also zahlreiche epische Bezeichnungen umgedeutet, d. h. anders gedeutet als von den griechischen Antiquaren, die nach dieser Ansicht das Richtige natürlich nicht finden konnten, da sie ja die mykenische Kultur nicht kannten. Dieser zuletzt von Wolfgang Reichel (Homerische Waffen. Zweite, völlig umgearbeitete Aufl. [besorgt von Neberdey], Wien 1901) mit großer Gelehrsamkeit durchgeführte Versuch war methodisch ganz richtig, wenn die Voraussetzung zutraf, von der er ausging. Allein dieser Versuch, die homerische und mykenische Kultur zu identifizieren, ist gescheitert; was Furtwängler, Berl. phil. Wschr. 22, 449 ff. darüber bemerkt, faßt richtig das Gesamtergebnis der Kritik zusammen, die sich an Reichels Hypothese knüpfte. Waren demnach die Resultate, zu denen der an sich richtig durchgeführte Versuch führte, trotzdem falsch, so mußte auch die Voraussetzung, von der sie ausgingen, falsch sein. Aber nicht sogleich gab man diese Voraussetzung auf: man versuchte zu lavieren. Man glaubte im Epos verschiedene Schichten unterscheiden zu können, von denen nur die ältesten die mykenische Kultur rein darstellten. Über diese Versuche ist an anderer Stelle *[I Abschn. 4 b: Quellen, Epos]* zu berichten, und hier nur das Ergebnis vorweg zu nehmen, daß auch diese Versuche, soweit es sich um die Rekonstruktion 'mykenischer' Schichten im Epos handelt, gescheitert sind. Niemand wird die Ansicht verfechten wollen, daß die homerische Welt vollkommen 'erfunden' ist; auch der Referent hat dies nicht behauptet, wie Fritzsche, N. Jahrb. 13, 555 meint, sondern nur sagen wollen, daß die Wahrheit, nach der die Dichter streben,

nicht die prosaische Wahrheit des einmal Wirklichen, sondern die poetische des ewig Möglichen ist. Daß sich während einer langen aufstrebenden Periode, in der sich Sitten und Gebräuche erheblich geändert haben müssen, in der Heldensage ältere Züge konservierten, ist eine durchaus annehmbare Voraussetzung, in manchen Punkten mehr als Voraussetzung; aber weil diese Züge nur dann fortgepflanzt wurden, wenn sie sich dem allmählich sich modelnden Gesamtbilde der heroischen Zeit fügten, und weil sie mit anderen einer späteren Kulturperiode und wieder anderen frei erfundenen verschmolzen, wird man doch die homerische Welt als eine irreale, wesentlich durch poetische Rücksichten bestimmte bezeichnen und die Versuche, in den Gedichten die verschiedenen Kulturstufen zu sondern, von vornherein ablehnen müssen. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, den Grad der Übereinstimmung zwischen der homerischen Kultur und der mykenischen genau festzustellen, geschweige denn aus dieser Übereinstimmung der äußeren Lebensbedingungen die Geschichtlichkeit der in ihnen dargestellten Vorgänge zu erschließen.

Es bleibt somit nur der dritte Weg, den historischen Wert der Sagenüberlieferung festzustellen, indem diese selbst daraufhin geprüft wird, ob sich Spuren ihrer Entstehung aufweisen lassen. Äußere Anzeichen für die Entstehung der Sage gibt es nicht. Allerdings glaubt Fritzsche, N. Jahrb. 13, 609 die Geschichtlichkeit der Wanderungssagen damit rechtfertigen zu können, daß die Attiker und Arkader auf ihr Autochthonentum stolz waren, sich im Gegensatz gegen andere, erst eingewanderte Völker als in ihren Wohnsitzen alteinheimisch fühlten. So sollen schon die Bezeichnungen *αὐτόχθονες προσέληνοι* das Alter der Stammwanderungssage beweisen. Ob die genannten Ausdrücke wirklich ursprünglich die Zuwanderung des Volkes aus der Fremde bestreiten sollten, bleibe, soviel sich dagegen einwenden läßt, dahingestellt; nimmermehr aber läßt sich eine zu allen Zeiten bestehende Abneigung aller Griechenstämme gegen den Ruf, Einwanderer zu sein, daraus folgern, daß die Athener des V. Jahrhunderts, die sich den übrigen Griechenstämmen überlegen fühlen durften, das Fehlen einer Stammwanderungssage gerade als einen Vorzug empfanden. Auf diesem Wege lassen sich also geschichtliche Bestandteile der griechischen Heldensage nicht nachweisen. Ebenso sind aber alle anderen Versuche, die teilweise Glaubwürdigkeit der griechischen mythischen Überlieferung aus den Bedingungen, unter denen sie entstand, nachzuweisen, gescheitert und sie mußten scheitern, weil sie einen Kreis-

schluß in sich enthalten, weil die vorausgesetzten Bedingungen erst das Ziel der Beweisführung sind. Es bleiben also nur die inneren Kriterien der Dichtungen und Sagen selbst übrig. Fritzsche, der auch hier nur als der Vertreter einer großen Zahl moderner Forscher genannt sei, macht sich die Antwort wiederum leicht: obwohl er das Problem selbst richtig dargestellt hat, glaubt er geschichtliche Elemente in der Heldensage durch die Vermutung nachweisen zu können, daß es seit den ältesten Zeiten in Griechenland Sänger gegeben haben müsse, da die epische Sprache hochaltertümlich und das Lied und die Sänger doch wohl so alt seien wie die Wörter ἀοιδή und ἀοιδός. Das bestreitet niemand, aber damit ist nur bewiesen, daß die Griechen eine Erinnerung an ihre Vorzeit haben konnten. Ob sie sie wirklich hatten, hängt davon ab, ob die Sänger gleichzeitige Ereignisse besungen hatten und ob ihre Gesänge, wenn auch dichterisch umgestaltet, der Nachwelt erhalten waren. Wer die Gesamtheit der griechischen Dichtung betrachtet, wird es von vornherein für wenig wahrscheinlich halten, daß die Dichter der Vorzeit immer gleichzeitige Ereignisse besangen, da dies in geschichtlicher Zeit fast nie geschehen ist. Aber in dieser Beziehung könnte ja ein Wandel eingetreten sein. Es muß also die Sage selbst betrachtet werden. Die meist schon von Grote ausgeschiedenen ätiologischen Momente können außer Betracht bleiben; was von den Wanderungssagen übrig bleibt, sind Genealogien herrschender Geschlechter. Diese Stammtafeln sind in ihrem wesentlichen Bestandteil sehr alt, aber es ist im Hdb. der Nachweis versucht worden, daß für die nacheinander aufkommenden Dynasten teils Ahnen frei erfunden, teils die Stammbäume sagenberühmter untergegangener Geschlechter benutzt wurden. So plünderten die argivischen Hofgenealogen aitolische, elische und pylische Stammtafeln, die argivischen Stammtafeln wurden in Sparta, Tegea, Sikyon, Korinth, Megara und z. T. in Theben, ja sogar in dem fernen Makedonien und in Lydien nachgeahmt. Ebenso scheinen die Athener große Teile ihrer Geschlechtstradition ionischen Geschlechtern entlehnt zu haben, die ihrerseits wieder thessalische, orchomenische, elische und pylische Stammtafeln geplündert hatten. Alles das ist nicht aus prinzipiellen Gründen zu erschließen, über die man auch prinzipiell anders urteilen könnte, sondern aus bestimmten Einzeltatsachen, die sich, wenn sie falsch wären, leicht widerlegen, d. h. anders erklären lassen müßten. Bis dies geschieht, wird ein großer Teil der griechischen Stammwanderungsmythen, darunter auch die Sage von der dorischen Wanderung als geschicht-

lich wertlos gelten müssen. Aber auch erhebliche Bestandteile der Heldensage, die ganz die gleichen Übertragungen erlitten hat, fallen damit als Geschichtsquelle. Freilich ist diese Erkenntnis zurzeit noch keineswegs durchgedrungen. Zahlreiche Untersuchungen, in denen historische Elemente des griechischen Epos nachgewiesen werden sollen, werden später besprochen werden *[IV b]*; vorläufig sei auf einige Arbeiten hingewiesen, die außerhalb des epischen Kreises oder ohne Rücksicht auf bestimmte epische Kreise die Geschichtlichkeit der Sagenüberlieferung zu überschätzen scheinen.

Über die mythische Vorgeschichte Phrygiens handelt Alfred Körte im ersten Kapitel des von ihm und seinem Bruder Gustav herausgegebenen Buches 'Gordion, Ergebnis der Ausgrabung im Jahre 1900' (Arch. Jahrb., Ergänzungsheft V), Berlin, 1904. Winckler folgend trennt er von dem Gotte Midas einen Midas II., den Begründer der phrygischen Großmacht (ca. 738—695 nach Eusebios), der in den Annalen Sargons in den Jahren 717, 715, 712 und in der Prunkinschrift als Mita von Muski erscheine und auf seinen Zügen zur Eroberung der Südküste die phrygischen Inschriften von Öjük in Kappadokien gesetzt habe. Daß sich dieser zweite Midas nach der Eroberung seines Reiches durch die Kimmerier durch Stierblut getötet habe, hält K. für Sage, aber jene Eroberung selbst ist nach K. historisch. Ebenso glaubt er an die Einwanderung der Phryger aus Thrakien, die er, eine früher schon von ihm verfochtene Ansicht gegen Ramsay und Crowfoot verteidigend, in die Mitte des II. Jahrtausends setzt. Er stützt sich dabei besonders darauf, daß die zu den troischen Altertümern stimmenden von Bos-öjük erstens den Kiefer eines Schweines enthalten, welches die das Schwein verabscheuende Urbevölkerung nicht habe opfern können, und zweitens denen gegewisser Grabanlagen in der Nähe von Saloniki ähnlich seien. Aus ihrer thrakischen Heimat sollen die Phryger den Kult des Midas mitgebracht haben; eine Erinnerung an seine thrakische Herkunft findet der Verfasser nicht allein, wie begreiflich, in der späteren Ansetzung des Midas am Bermios, sondern auch noch in der Angabe Justins, daß Midas die Mysterien von dem thrakischen Orpheus gelernt habe. Den Kult der Göttermutter dagegen und das Kultverbot des Schweinefleischessens haben die Phryger nach K. erst in Phrygien von der Urbevölkerung angenommen, die sie im übrigen vollkommen aufgesogen haben sollen. In der Geschichte von Gordios, dem Gründer von Gordion, und seinem Sohn Midas erblickt K. allerdings Sage, aber nationale Sage, die noch historische

Elemente enthält. Selbst das Sehergeschlecht der Telmisseis, das Gordios aufsucht (Arr. 2, 3, 3), soll alt sein; allerdings ist, wie er glaubt, nicht eins der später berühmten bei Halikarnassos oder in Lykien gemeint, sondern ein verschollenes, das in der Nähe von Gordion seinen Sitz gehabt habe. Daß die Phryger einst nicht auf das später nach ihnen benannte Hochplateau beschränkt waren, sondern bis an die Küste herrschten, folgert K. aus den Sagen von Pelops und Tantalos, in denen er zwar althellenische Heroen sieht, die aber seiner Ansicht nach sehr früh von den Phrygern adoptiert sein müssen.

Unter den auf die nationalgriechische Sagenüberlieferung bezüglichen Untersuchungen sei schon an dieser Stelle auf Cook, *Cl. Rev.* 17, 174 ff.; 268 ff.; 403 ff. hingewiesen, der historische Persönlichkeiten auch in solchen mythischen Gestalten sieht, die nicht nur zu bestimmten Gottheiten in Beziehung gesetzt werden, sondern deren Namen sogar ein Beinamen der Gottheit ist und die deshalb gewöhnlich als Hypostasen derselben gelten, wie Agamemnon (277) und Asterios (409). Er nimmt an, daß die betreffenden Könige bei ihren Lebzeiten als menschliche Verkörperung der Gottheit betrachtet wurden. Auch Minos ist ein König gewesen, der sich für Zeus ausgab: so wird nach C. die Nachricht von dem Zeusgrab auf Kreta (411) verständlich.

Cook steht auch in diesem Punkte sein Landsmann Frazer nahe, der in seinem Buch: *Lectures on the Early History of Kingship [s. u. S. 39 ff.]* selbst Göttermythen als historisch faßt, indem er z. B. den Zug von der Liebe der Nymphe Egeria zu König Numa aus einem alten Ritual erklärt, nach dem der König mit der Gottheit des Waldes eine mystische Ehe einging.

Nicht weil sie an sich unglaublich wären, sind diese Mythendeutungen zu verwerfen, sondern weil nicht abzusehen ist, wie eine ununterbrochene Kette der Überlieferung zwischen der als bezeugt in Anspruch genommenen Tatsache und ihrer vermeintlichen Bezeugung hergestellt werden könne. Für ganz unhistorisch ist darum freilich die mythische Überlieferung, wenigstens in Griechenland, nicht zu halten. Erstens können die Dichtungen im Mythos Anspielungen auf die Gegenwart und insofern indirekte geschichtliche Zeugnisse *[o. S. 28]* enthalten haben, wie dies im ganzen späteren Altertum sehr oft vorgekommen ist; auch die Analyse der Sagen selbst ist dieser Annahme durchaus günstig. Zweitens muß doch die Heldensage, wenn sie auch vielfach übertragen und durch freie dichterische Erfindung oder durch Einmengung fremder Sagenzüge

entstellt ist, schließlich einen Anfangspunkt haben. Diesen bildete, wie schon Welcker *[o. S. 10]* erkannt hatte, häufig eine religiöse Überlieferung; hier aber war eine wirkliche Geschichtserinnerung deshalb möglich, weil die Kultuszusammenhänge nach antiker Sitte häufig durch Absendung von Theorien aufrechterhalten wurden. In der Tat enthalten fast alle heroischen Sagen der Griechen einzelne historisch verwertbare Bestandteile; aber diese sind versteckt oder zur Unkenntlichkeit entstellt und daher meist mißverständlich.

3. Vergleichung griechisch-römischer Kulte und Mythen mit anderen griechischen und barbarischen.

Von jeher hat die Mythologen der Umstand beschäftigt, daß sich zwischen den Kulten und Mythen verschiedener, oft weit entlegener Gegenden auffällige Übereinstimmungen finden. Früher war man sehr — vielleicht allzusehr — geneigt, diese Analogien aus historischen Zusammenhängen zu erklären; in der neueren Zeit ist die Mythologie zum anderen Extrem übergegangen; von der Beobachtung ausgehend, daß sich solche Übereinstimmungen auch bei Völkern finden, die nicht nachweislich in Kontakt gekommen sind, sucht man nicht allein für diese, sondern auch für einen großen Teil derjenigen Entsprechungen, die sich historisch erklären ließen, den Grund in der gemeinsamen Veranlagung der menschlichen Seele.

A. Versuche, die Übereinstimmungen aus allgemein menschlicher Anlage zu erklären.

Anthropologisch nennt sich diese namentlich in England und Frankreich blühende, aber auch in Deutschland viele Anhänger zählende Methode. Von den primitivsten Gebräuchen und Vorstellungen von den einfachsten Märchen und Fabeln an, für die im Gegensatz zu Benfey von Marchianò, *L'origine della favola Greca*, Trani 1900 und mehreren sich an ihn anschließenden Forschern, wie E. Breccia, *Riv. di storia antica*, 5, 689 ff., die 'Polygenesie' und demnach selbständige Entstehung auch in Griechenland behauptet wird, bis hinauf zu den entwickeltsten transzendentalen Religionslehren sollen nach der jetzt herrschenden Hypothese alle mythischen und religiösen Vorstellungen aus einer menschlichen Anlage sich herleiten, die mit Notwendigkeit auf einer bestimmten Entwicklungsstufe keine anderen als die tatsächlich vorhandenen Vorstellungen hervorbringen konnte. Von der großen Zahl der Untersuchungen, die von dieser Grundanschauung ausgehen, ist hier nur ein winziger Teil zu nennen, der theoretische Bedeutung hat;

die übrigen werden, teils weil sie die klassischen Religionsvorstellungen nicht oder nur nebenbei berücksichtigen, gar nicht, teils in einem anderen Zusammenhang genannt werden, wo ihre Eigenart besser hervortritt. Denn die 'anthropologische' Religionsforschung unserer Tage ist in ihren Ergebnissen so wenig einig, als es vor einem halben Jahrhundert die 'vergleichende Mythologie' war; je nachdem diese oder jene wilden Stämme als besonders zuverlässige Bewahrer der primitivsten religiösen Anschauungen betrachtet werden, gelten der Animismus, d. h. die Vorstellung, daß die ganze Natur beseelt sei, für die namentlich Visser, *De Graec. diis non referentibus speciem humanam*, Leiden, Diss. 1900 (Nachträge bei Marett, *Cl. Rev.* 15, 327 f.; vgl. auch u. *[I Abschn. VIII]*) eintritt, der Ahnenkult oder, wie man jetzt, einem Vorschlag von Frobenius *[u. S. 43]* folgend, oft sagt, der Manismus, der unter dem Einfluß von Rohdes Psyche eine Zeitlang namentlich in Deutschland allzusehr in den Vordergrund gerückt wurde (vgl. z. B. Meltzer, Die Vorstellungen der alten Griechen vom Leben nach dem Tode. Sammlung gemeinverständl. Vortr., n. F. XV, 347), oder die Lehre vom Totem und Tabu, welche letztere in neuerer Zeit besonders S. Reinach in zahlreichen, jetzt unter dem Titel *Cultes, mythes et religions*, Paris I. 1905, II. 1906 vereinigten Abhandlungen verficht, als gemeinsamer Ausgangspunkt aller Religion, und es wird dabei nur allzu oft vergessen, daß diese Lehren doch, wie es ein dieser Richtung selbst gar nicht fernstehender Forscher, R. R. Marett (*Cl. Rev.* 15, 328), ausdrückt, nur die vorläufigen Aufschriften für die Schubfächer sind, in welche die Anthropologen die ethnographischen Tatsachen einordnen; es wird vergessen, daß mit diesen Bezeichnungen, die nicht allein überlieferte Vorstellungen, sondern auch die als ihnen zugrunde liegend gedachte Naturanschauung umschließen, unbewußt eine Hypothese als Tatsache vorausgesetzt wird. Auf einem engen Gebiet, dem der althebräischen Religion, hat Levy, *Rev. des ét. Juives*, Bd. 45, gezeigt, daß die äußerlich als Totemismus erscheinenden und als Spuren desselben betrachteten Vorstellungen in Wahrheit ganz anderen Ideenkreisen entstammen.

Im Gegensatz gegen diese jetzt beliebtesten Hypothesen der Anthropologie glaubt A. Lang, der einst als einer der ersten auf die totemistischen Überbleibsel in höheren Religionsformen hingewiesen hat, Spuren entdeckt zu haben, aus denen hervorgehe, daß vor dem Animismus und dem Totemismus eine höhere religiöse Auffassung, die Verehrung rein geistiger Wesen anzusetzen sei;

eine in dem vielbesprochenen Werke *Making of Religion* (London 1898) und in der neuen Auflage seines Buches *Myth, Ritual and Religion* (London 1899) niedergelegte Ansicht, die eine in ihrem negativen Teil zutreffende Kritik bei Toy, *Journ. Amer. Orient. Soc.* 23, 29 ff. gefunden hat. Vgl. auch Hartland, *Folklore* 9, 290 ff. und gegen Langs Verteidigung (ebd. 10, 1 ff.) die Erwiderung ebd. 10, 46 ff.

Die meisten der bisher erwähnten religionsgeschichtlichen Hypothesen bieten nur eine Scheinlösung des Problems, durch das sie veranlaßt sind. Wenn es z. B. wirklich feststände, daß primitive Menschen sich von Tieren ableiteten, so wäre diese Tatsache selbst erst recht unerklärlich; die Schwierigkeiten dieser Annahme treten deutlich bei der Prüfung der Versuche hervor, die gemacht worden sind, um sie zu heben; eine Aufzählung bietet Toy, *Journ. Amer. Orient. Soc.* 25, 146 ff. Eine wirkliche Erklärung für seine Rekonstruktionen hat bisher auch der gründlichste Vertreter der anthropologischen Hypothese, Frazer, nicht zu geben vermocht, dessen jetzt in zweiter, aber auch schnell vergriffener Auflage vorliegendes Werk *Golden Bough* hier nicht besprochen werden kann, weil der Referent, dem das Buch nur für kurze Zeit zur Verfügung stand, den zeitraubenden Vergleich mit der ersten Auflage nicht anstellen konnte. Es ist dies deshalb nicht besonders zu beklagen, weil bald eine dritte Auflage erscheinen soll, die nach vielfachen Andeutungen neue wesentliche Umgestaltungen der Ansichten bringen wird. Von den inzwischen erschienenen Werken Frazers fällt *Adonis, Attis, Osiris*, London 1906 bereits aus der Berichtsperiode heraus; dagegen muß auf die *Lectures on the Early History of the Kingship*, London 1905 um so mehr eingegangen werden, als hier die Grundgedanken des Hauptwerkes in der Form angedeutet sind, die sie jetzt, namentlich unter dem Einflusse von Cook, gewonnen haben. Frazer glaubt, daß alles Königtum hervorgegangen sei aus dem Glauben an die Macht verschmitzter Zauberer, welche die Einsicht in den Zusammenhang der natürlichen Erscheinungen, besonders der meteorologischen, dazu benutzten, um sich dem Volke gegenüber den Anschein zu geben, als seien sie durch den Besitz übernatürlicher Kräfte in den Stand gesetzt, die Erscheinungen, die sie vorhersahen, zu bewirken. Die königlichen Zauberer ahmten, wie es die Sagen von Salmoneus (197) und von dem Albanerkönig Allodios, Amulius oder Remulus (203) berichten, Blitz und Donner nach; außerdem gaben sie vor, mit einer Gottheit verheiratet zu sein; die eheliche Gemeinschaft, die sie mit dieser von Zeit zu Zeit eingingen, sollte eine Befruchtung der Natur herbeiführen.

Reste dieser Sitte findet der Verfasser z. B. in dem modernen Gebrauch des Maikönigs und der Maikönigin (162 ff.). Da nach Fr. das Königtum das einzige Mittel war, die Menschen aus dem Zustand der Unkultur zu erheben, war demnach die Magie ein wichtiger und notwendiger Faktor auf dem Wege des Menschen zur Zivilisation. Aber nicht umsonst huldigten die Völker ihren vergötterten Priesterkönigen; nicht allein büßten diese ihre Ehre, wenn ihre Ohnmacht einmal zutage trat, sondern sie mußten obenein in gewissen Zeitabschnitten um ihr Leben kämpfen, weil man glaubte, daß der in ihnen vorausgesetzte göttliche Geist sich abschwäche, wenn er in einen gebrechlichen Körper gebannt sei. Nur auf physische und geistige Kraft, die eben durch den Kampf entschieden werden sollte, wurde gesehen, nicht auf hohe Abstammung. Fremde und selbst Sklaven waren oft zur Bewerbung zugelassen und manchmal sogar bevorzugt, jedoch sah man meist darauf, daß der Nachfolger eine Tochter oder die Witwe des von ihm getöteten bisherigen Königs heirate. Spuren dieser Sitte findet der Verfasser z. B. in der Überlieferung von mehreren römischen Königen (257) sowie in den Sagen von Kekrops und Amphiktyon, die sich mit der Tochter (238), und in den Sagen von Aigisthos, Kandaules und Feng (242), die sich mit der Witwe ihres Vorgängers vermählt haben sollen. Denn es herrschte, während diese Sitte bestand, nach dem Verfasser das Matriarchat; nur durch die Frauen pflanzte sich die Legitimität fort; die Söhne des Königs wanderten aus, wie in der griechischen Heldensage z. B. Telamon, Teukros, Peleus, Neoptolemos (239), und suchten oft durch Heirat mit eines anderen Königs Tochter sich ein neues Reich, wie (240) Tydeus und Diomedes. Aber auch diese Königssöhne mußten oft um Leben und Tod mit ihrem Schwiegervater kämpfen, wie Pelops; die Wettspiele in Olympia waren, wie Fr. aus der Oinomaossage folgert, ursprünglich Kämpfe des Königs mit seinem Nachfolger, und auch andere mythische Brautwettkämpfe, wie die um Barke, Penelope, die Danaiden, werden (261) auf diese Sitte zurückgeführt. Dieser Zustand herrschte, wie Fr. (245) aus einzelnen Spuren nachweisen will, auch bei den ungeteilten Indogermanen. Bei diesen galt der König als Vertreter des Himmelsgottes, der über Regen und Donner bestimmte und zu gleicher Zeit in der Eiche wohnhaft gedacht wurde. So hatte auch der indogermanische König seinen Aufenthalt im Eichwald, dessen Göttin als seine Gattin galt; seine Töchter entflammten als Vestalinnen ein heiliges Feuer. In Südeuropa hatte, wie Fr. (277) zweifelnd bemerkt, die fortschreitende Kultur

bereits den alten Waldgott durch den Feldgott Kronos oder Saturnus ersetzt; das Saturnalienfest, das nach Fr. im alten Kalender ebenfalls kurz vor Neujahr, 17.—23. Februar, gefeiert wurde, soll ein Frühlingssaatfest (268) gewesen sein, bei dem ein Sklave zum König gewählt und dann nach kurzer Herrschaft hingerichtet wurde. Das wird (267) einerseits aus der in neuerer Zeit so viel besprochenen Zeremonie in den Acta S. Dasii, anderseits aber (266) aus dem Regifugium am 24. Februar erschlossen, an dem nach dem Verfasser der Rex ursprünglich getötet wurde, später aber nach milderer Sitte um sein Leben laufen durfte. Als dann die mitteleuropäische Rasse nach Süden vordrang, wurde Kronos durch Zeus, Saturnus durch Iuppiter (277) oder durch den ihm wesensgleichen (214 ff.; 285 ff.) Ianus (290), der nach Fr. neben Diana steht wie Iuppiter neben Iuno, ersetzt. Auch Virbius ist eine Form des alten indogermanischen Eichenzeus (282); ihn vertrat der Rex Nemorensis von Aricia ebenso wie die Silvii den Iuppiter Latiaris auf der Höhe des Mons Albanus. Trotz dieser Umnennung des Gottes soll man lange Zeit die Ureinwohner im Besitz des priesterlichen Königtums gelassen haben. Der Verfasser schließt aus den Namen der römischen Königsliste, daß dies für Rom der Fall war (250 f.), bis der Versuch dieser geduldeten Schattenkönige, sich wieder eine wirkliche Macht zu verschaffen, zunächst zu einer Machtverminderung und dann zur Abschaffung des einheimischen Königtums führte. Die römischen Könige personifizierten (229) Iuppiter, wie Numa (196) und später die Triumphatoren (200); sie galten bisweilen, wie Servius Tullius, als Abkömmlinge des Feuergottes und einer Vestalin, d. h. als Sohn der Tochter eines früheren Königs, die als Vestalin zugleich Gemahlin des Feuergottes war *[s. o. S. 40]*. Daß auch die römischen Könige ihren Thron bisweilen einem Kampfe auf Leben und Tod verdankten (274) und daß sie die Macht zu besitzen vorgaben, über Wind und Wetter zu bestimmen (229), wird aus einzelnen Episoden der Königsgeschichte gefolgert; auch sollen sie sich jährlich mit Göttinnen verbunden haben (263), wie Numa mit Egeria, um, wie man glaubt, die Fruchtbarkeit der Erde zu steigern. — Dies ist der Inhalt des Buches, wenn die nur für die politische Geschichte und für die Anthropologie in Betracht kommenden Vermutungen hier unberücksichtigt bleiben. Auch der erstaunlichen Kombinationsgabe und -freudigkeit des Verfassers wäre es nicht möglich gewesen, den Vermutungen so sehr den Schein der Wahrheit zu geben, wenn ihnen nicht auch erhebliche wahre Elemente zugrunde lägen;

allein es ist dem Berichterstatter noch nicht möglich und wird vielleicht auch der Zukunft nicht leicht fallen, sie herauszuschälen. Viel leichter — aber auch viel weniger wertvoll — ist es, zu erkennen, daß die Theorie im ganzen unhaltbar ist. Daß bei den ungeteilten Indogermanen das Matriarchat bestand, wie Fr. aus einzelnen Spuren folgert, streitet gegen das hier sichere Zeugnis der Sprache; das erregt Mißtrauen gegen die gesamte Methode des Verfassers. Ein großer Teil der hier und im übrigen Buch verwendeten Zeugnisse hält einer Prüfung nicht stand. Der Verfasser verfährt — natürlich unbewußt — nach dem Grundsatz, daß alle Zeugnisse, die sich seinen Kombinationen fügen, wertvoll, alle übrigen nichtig sind. Selbst die Königsliste von Alba Longa wird von ihm wenigstens in den Namen für echt gehalten (230 f.) Daß es ihm gelingt, so viele überraschende Parallelen zum ersten Mal herauszufinden, erklärt sich z. T. daraus, daß ihn Schranken nicht hemmen, die frühere Forscher mit Recht abgehalten haben, überhaupt den Versuch einer Kombination zu machen. Am schwächsten begründet sind die Aufstellungen des Verfassers, wo er die Anthropologie streift. Er ist zwar viel zu belesen, um, wie es einseitige Vertreter der anthropologischen Mythenforschung tun, die Verschiedenheit der religionsgeschichtlichen Entwicklung in Abrede zu stellen; theoretisch erkennt er sie (151) ausdrücklich an, aber es ist schwer erkennbar, wie sich damit sein praktisches Verfahren vereinigen läßt. Zu eben denselben Vorstellungen, die eine Eigentümlichkeit der mitteleuropäischen Indogermanen gebildet haben sollen, werden Parallelen aus allen möglichen Teilen der Erde angeführt. Während die von ihm erschlossenen religiösen Zustände im ganzen fast völlig verschollen sind, sollen sich die allerüberraschendsten Übereinstimmungen bis in die Einzelheiten hinein bei ganz entlegenen Völkern finden. Auch Fr. begnügt sich, wie Marg. Morris, *Journ. Amer. Orient. Soc.* 24, 399 mit Recht hervorhebt, gewöhnlich mit der Aufstellung von Analogien, unterläßt es aber, nach den Gründen sowohl der allgemeinen Gleichheit der Vorstellungen wie ihrer partiellen Verschiedenheiten zu fragen. M. Morris sucht ihrerseits zur Ausfüllung dieser Lücke insofern beizutragen, als sie, einen schon früher öfters, z. B. von Jevons ausgesprochenen Gedanken aufnehmend, eine Abhängigkeit der religiösen Vorstellungen von den ökonomischen Bedürfnissen der Gesellschaftseinheiten zu erweisen versucht. Der Gedanke einer Beziehung zwischen den Bedürfnissen der Gesellschaft und den religiösen Ideen, der — ohne die willkürliche und irreführende Be-

schränkung auf die Wirtschaftsformen — bereits von Herbert Spencer und vom Referenten (Griechische Kulte und Mythen, I, 269 ff.) ausgesprochen war, ist jetzt ein Lieblingsgedanke der 'anthropologischen' Forschung geworden, weil er in seiner einseitigen Anwendung bei oberflächlicher Betrachtung die Ähnlichkeit der religiösen Vorstellungen zu erklären scheint. Denn die Ernährungsverhältnisse sind namentlich auf den primitiven Stufen im ganzen ähnlich und entwickeln sich auch gleichartig; daher müssen die Riten und Kulte, wenn sie vornehmlich durch diese Verhältnisse bestimmt werden, sich ebenfalls gleichmäßig entwickeln. Es lassen sich daher, wenn diese Voraussetzung zutrifft, mehrere übereinander liegende Schichten annehmen, was die Möglichkeit bietet, nicht allein die verschiedenen jetzt auf der Erde nachweisbaren Religionsstufen, sondern auch die früher von der 'komparativen' Mythologie erschlossenen miteinander zu vereinigen. So will Frobenius, Zeit des Sonnengottes, Berlin 1904, in der Geschichte aller Völker drei Perioden unterscheiden, die je einer der historisch aufeinander folgenden Wirtschaftsformen entsprechen sollen; die animistische, die des Totenkultus oder Manismus *[o. S. 38]* und die eigentlich mythenbildende solare, die nach dem Verfasser eine Reihe übereinstimmender mythischer Bilder wie die Verschlingung eines Menschen durch ein Meerungeheuer, die Sintflutsage, die Erlangung des Schwanenweibes, den Feuerraub geschaffen hat. —

Daß die 'anthropologische' Methode auch in der Mythologie der klassischen Völker eine solche Bedeutung gewonnen hat, erklärt sich aus dem Standpunkt, auf dem diese angelangt war. Allgemein und mit Recht ist die Überzeugung verbreitet, daß die in der antiken Literatur erhaltenen religiösen Vorstellungen meist nur von einer kleinen aufgeklärten Minderheit geteilt wurden, und daß unter ihnen eine niedere Schicht angenommen werden müsse, die nur selten zutage trete, aber als die eigentliche oder wenigstens als die älteste Religion zu betrachten sei. Da nun diese Reste teilweise mit den religiösen Vorstellungen primitiver Völker übereinstimmen, so scheint es, als ob diese wertvollere Hinweise auf die Entstehung der antiken Mythen und Gebräuche geben können als die Zeugnisse selbst. Dazu kommen als weitere Gründe für die Begünstigung dieser Betrachtungsweise die fortschreitende Sammlung volkstümlicher Anschauungen und Gebräuche, die erweiterte Kenntnis von primitiven Religionsstufen und endlich die ganze Zeitrichtung, die von der historischen zur naturwissenschaftlichen

Betrachtung hinstrebt. Daß diese Betrachtungsweise auch die klassische Altertumswissenschaft in einigen Punkten gefördert hat, ist mit Dank anzuerkennen. Erstens stärkt die Übereinstimmung der Kulte heutiger wilder Völker mit antiken die Kritik gegenüber den Analogien, die sich zwischen den religiösen Vorstellungen verschiedener antiker Völker finden, und zwingt zur Vorsicht bei der Ziehung historischer Schlüsse aus solchen Übereinstimmungen. Zweitens sind die Zeugnisse für die ältesten religiösen Schichten so dürftig, und es kreuzen sich schon in ihnen so viele verschiedenartige Vorstellungen, daß jeder, der sich auf neues Material stützen kann oder neue Gesichtspunkte zur Beurteilung des alten gewonnen hat, einige Hoffnung hegen darf, der fernen Wahrheit etwas näher zu treten. Aber vor einer Überschätzung der 'anthropologischen' Zeugnisse sollte schon der Umstand warnen, daß dieselben Gebräuche häufig verschiedene Bedeutung haben. Der Konstanz des Ritus steht eine auffällige Veränderlichkeit seiner Erklärung gegenüber. Namentlich wo eine religiöse Auffassung aus einer höheren geistigen Sphäre in eine niedere hinabsinkt, wird der Sinn gewöhnlich verändert; es entsteht sekundär eine degenerierte Vorstellung, die roher ist und deshalb primitiver erscheint als die ursprüngliche. Dieser Art ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein großer Teil des jetzt vorzugsweise benutzten Materials; nicht allein der niedere Volksglaube besteht vielfach aus entarteten Resten einer untergegangenen höheren Kultur, sondern auch in den Vorstellungen wilder Völker können Elemente sich verbergen, die sie vor kürzerer oder längerer Zeit von höherstehenden Völkern empfangen haben. Gewöhnlich sind es doch die geistig kräftigeren Individuen und Völker, deren Ansichten sich verbreiten. In jedem Fall ist der Glaube der unzivilisierten Stämme und der niederen Volksklassen eine zwar nicht ganz unbrauchbare, aber doch stark getrübte Quelle, aus der in den meisten Fällen keine so reine Kenntnis der antiken religiösen Vorstellungen geschöpft werden kann als aus der literarischen und archäologischen Überlieferung des Altertums selbst. So läßt sich z. B. aus Zeugnissen mit Sicherheit der übrigens auch bei mitteleuropäischen Völkern nachweisbare Sprachgebrauch feststellen, die wegen einer Blutschuld aus der Gemeinde Ausgestoßenen 'Wölfe' zu nennen (Hdb. 918, 7; 1391, 0); wenn nun die zahlreichen auf diese Sitte bezüglichen Mythen im Sinne des Totemismus, d. h. in der Weise gedeutet werden, daß ihre Träger sich wie indianische Stämme von dem Wolf als Ahnherrn herleiteten, so ist hier die Anthropologie für das richtige Verständnis des antiken

Gebrauches ein Hemmnis, keine Förderung. Solcherart sind alle Zeugnisse, die für antiken Totemismus geltend gemacht sind. Auch auf anderen Gebieten müssen die antiken Vorstellungen gewaltsam aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissen werden, um vergleichbar zu werden. Überhaupt kann nur eine relativ kleine Zahl überlieferter Riten der klassischen Völker unmittelbar neben moderne Gebräuche wilder Stämme gestellt, fast immer muß eine Umformung oder Umdeutung des antiken Gebrauches angenommen werden, damit er erst einem modernen einigermaßen ähnlich wird. Die Mehrzahl der neueren Mythologen glaubt diese Annahme unbedenklich machen zu dürfen, da ihr ja prinzipiell feststeht, daß der Mensch vermöge seiner gleichen Veranlagung unter ähnlichen Verhältnissen ähnliche Vorstellungen produzieren müsse. Diesem Satze wird obenein gewöhnlich die weiteste Deutung gegeben, weil sich auffällige Übereinstimmungen der religiösen Vorstellungen auch bei solchen Völkern finden, zwischen denen ein historischer Zusammenhang nicht nachgewiesen werden kann. Das ist trügerisch. Sehr viele Völkerverbindungen müssen in alter und neuer Zeit bestanden haben, von denen die Geschichte nichts meldet. Dabei kommt es für die Möglichkeit der Übertragung religiöser Vorstellungen und Gebräuche keineswegs, wie Hoernes in dem großen mit Unterstützung der Wiener Akademie der Wissenschaften gedruckten Werk: 'Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 v. Chr.', S. 85 behauptet, darauf an, ob der Handel vorzugsweise, wie man früher annahm, durch Karawanen, oder wie der Verfasser — vielleicht mit Recht — nachzuweisen versucht (117 ff.), durch den Verkehr von Stamm zu Stamm vermittelt wurde. Es ist sehr charakteristisch, daß der Verfasser zwar für das Gebiet der bildenden Kunst, deren Reste er wirklich kennt, eine weitgehende Beeinflussung Alteuropas durch die orientalische Kultur bereitwillig anerkennt, sie aber für Kultus und Mythos, von denen er nur sekundäre Kenntnis hat, bestreitet. Ebenso unbegründet ist es, wie sich später ergeben wird *[u. S. 52 ff.]*, wenn der Verfasser eine indogermanische Religion als sicher voraussetzt, und wenn er die Möglichkeit einer Kulturübertragung von Ostasien nach Amerika, wie sie gerade für das Gebiet der religiösen Vorstellungen mit gründlicher Beweisführung von Ehrenreich 'Mythen u. Legenden südamer. Urvölker' (Berlin 1905, Suppl. zur Zs. f. Ethnol. 37) nachgewiesen ist, schlechthin bestreitet. Die Übereinstimmungen, aus denen diese gefolgert worden ist, sind auf dem Gebiete der bildenden Kunst und des Kunstgewerbes von ganz

derselben Art wie die, aus denen er selbst die Beeinflussung der alteuropäischen Kultur durch die 'ägäische' erschlossen hat. Daß sich irgendwo, in Polynesien oder Amerika, reine 'Naturvölker', d. h. Stämme finden, die von dem Strome der historischen Kultur ganz unberührt geblieben sind, ist unbeweisbar und sogar sehr unwahrscheinlich. Fällt dieser Scheingrund, so fehlt es bisher an einem objektiven Maßstab zur Entscheidung der Grundfrage, wie weit die Gleichheit der Lebensbedingungen gleiche Lebensanschauungen zur Folge haben müsse. Die menschliche Anlage kann eine bloß regulierende sein, die nur gewisse Vorstellungen ausschließt, sie kann aber auch positiv bestimmend sein, so daß in jedem Fall nur eine Vorstellung erzeugt werden kann; zwischen diesen beiden Extremen liegen zahllose Zwischenstufen, und es fehlt wiederum an einem Kriterium dafür, auf welcher von ihnen die Wirkung der Anlage anzusetzen ist. Daß gewöhnlich eine dem zweiten Extrem naheliegende Annahme oder dieses selbst bevorzugt wird, ist bare Willkür. Der Referent, dem im Gedankenaustausch mit dem zuletzt auf dem 'anthropologischen' Standpunkt angelangten Mannhardt diese Lücke der Beweisführung klar geworden war, hat seit 30 Jahren mehrfach seine Bedenken geäußert; aber bei der allgemeinen Neigung für diese Richtung sind seine Einwände teils unbeachtet geblieben, teils kurz als unmodern zurückgewiesen worden. Nur zwei Untersuchungen sind in der Berichtsperiode erschienen, in denen diese Bedenken ausführlicher bekämpft werden; es sind zugleich, soweit mir bekannt, die einzigen Versuche, eine Grundlage für die jetzt herrschende 'anthropologische' Betrachtungsweise zu gewinnen. Hoernes, der in dem eingehenden religionsgeschichtlichen Kapitel des genannten Werkes (S. 78 ff.) den, wie er meint (105), der Jägerstufe angehörigen Totemismus und den der Ackerbaukultur zugeschriebenen Ahnenkult als die Grundformen aller Religion erweisen will, polemisiert gegen die Kritik, die der Referent in den 'Griechischen Mythen und Kulten', I, 241 ff. an den Theorien der 'Kakodämonisten', d. h. derjenigen Forscher geübt hat, welche die Furcht vor bösen Dämonen als Ausgangspunkt der Religion betrachten. In den 20 Jahren, die seit dem Erscheinen dieser Kritik verflossen sind, haben sich die Anschauungen vielfach geändert, und es ist daher natürlich, daß einzelne Behauptungen jetzt, da ihre Voraussetzungen hinfällig geworden sind, nicht mehr zutreffen, daß auch manche Bedenken, die damals erhoben wurden, und die der Verfasser im letzteren Fall nicht mit Recht generalisiert, nicht mehr auf die Auffassung passen, die jetzt Hoernes

meist unter dem Einfluß Rohdes vertritt. Daraus folgt aber mit nichten die Richtigkeit seiner eigenen Aufstellungen. Sonst weist er namentlich auf die Wertlosigkeit der literarischen Überlieferung hin, die uns Vorgänge schildere, bei denen oft ein Häuflein auserlesener Streiter fast wie auf dem Theater die Rolle der ganzen Menschheit spiele. Gewiß ist die literarische Überlieferung, wie übrigens gerade der Referent nachdrücklich und zwar schon vor Rohde hervorgehoben hat, einseitig; aber wie weit die für die Benutzbarkeit der anthropologischen Zeugnisse entscheidende Voraussetzung der Gleichartigkeit der menschlichen Veranlagung zutrifft, ist eine auch von Hoernes ungelöst gelassene Frage. — Näher ist Fritzsche, N. Jahrb. 13, 554 ff. auf diesen Punkt eingegangen. Er weist darauf hin, daß die Phantasie eine allgemein menschliche Anlage sei, und daß der Anthropomorphismus nur als eine Form des allgemeinen, tatsächlich bestehenden oder doch als Vorbedingung für alle Kunst, ja für die Sprache selbst vorauszusetzenden Triebes betrachtet werden müsse, die Ähnlichkeiten verschiedener Vorstellungen hervorzuheben. Das ist an sich nicht unrichtig, aber um diesen allgemein menschlichen Anthropomorphismus handelt es sich bei der Mythen- und Religionsbildung nicht; diese geht vielmehr vom Kultus aus, den auch Fritzsche so wenig als vor ihm M. Müller und andere Forscher aus allgemein menschlicher Veranlagung erklären kann. Stände es fest, daß der Mensch überall und zwar unter gleichen Verhältnissen gleiche religiöse Vorstellungen bilden müsse, so wäre die Annahme einer spezifischen religiösen Kraft im Menschen unabweisbar, wie sie in der Tat von manchen Forschern angenommen wird. Aber diese Annahme ist schon deshalb unmöglich, weil die Religion, wo wir ihre Entwicklung wenigstens eine Zeitlang verfolgen können, nicht als etwas Einheitliches, sondern als aus sehr verschiedenen, im Laufe der Zeit unter dem Einflusse fremder Faktoren vereinten Elementen gebildet erscheint. H. Schurtz (Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900), der dies (553) ganz richtig hervorgehoben und auch erkannt hat, wie sehr diese Wahrnehmung der Hypothese von der einheitlichen religiösen Veranlagung widerspricht, glaubt der Schwierigkeiten, die sich damit der herrschenden Ansicht entgegenstellen, durch den Hinweis darauf Herr werden zu können, daß die verschiedenen 'Keime' der Religion doch alle etwas Gemeinschaftliches haben, da sie sich sämtlich auf Dinge und Vorstellungen beziehen, die über die enge Sphäre der einzelnen Persönlichkeit und der gerade die Gesellschaft verkörpernden Lebendigen hinaus-

reichen. Damit beseitigt aber Sch. den Einwand nicht, denn die hervorgehobene Eigenschaft kommt nicht bloß den die Religionen bildenden Vorstellungen zu und beweist noch weniger, daß diese alle nur 'verschiedene Reaktionen einer einzigen Kraft auf äußere Einwirkungen oder den Drang des eigenen Wachstums' sind. Wenn der Verfasser weiter behauptet, daß alle Keime der Religion auf den Gedanken einer göttlichen Einheit des Weltganzen hinausführen, so wäre dies nur dann beweisend, wenn dieses Ziel regelmäßig oder gewöhnlich erreicht würde; daß sie vereinzelt dahin führen können, versteht sich von selbst, da sie unter den zahllosen erhaltenen Vorstellungen, auf welche Menschen je verfallen sind, nur deshalb ausgewählt wurden, weil sie Elemente der höheren Religionen sind, die diese Einheit lehren. Die Annahme einer religiösen Veranlagung des Menschengeschlechtes ist aber auch deshalb zu verwerfen, weil eine solche Anlage außerhalb der Reihe aller übrigen bekannten Triebe stehen würde. Es ist ein Irrtum, wenn die Vertreter der neuen Richtung meinen, daß sie, dem naturwissenschaftlichen Zeitalter entsprechend, die naturgeschichtliche Erklärung an die Stelle der geschichtlichen setzen. Die religionsbildende Kraft wäre nicht natürlich, sondern übernatürlich. Eine solche Kraft ist noch von niemandem beschrieben, geschweige denn bewiesen worden; sie ist lediglich eine Hilfshypothese, bestimmt, die zwar bis jetzt nicht beweisbare, aber doch auch nicht unmögliche Annahme eines Zusammenhanges aller Kultur unnötig zu machen, und deshalb ganz ähnlich der Annahme der übernatürlichen Lebenskraft, mit der die Medizin vor zwei Menschenaltern die ihr auf natürliche Weise noch nicht erklärlichen Heilvorgänge verständlich machen wollte. Wie die Lebenskraft, so wird auch die religionsbildende Kraft von der fortschreitenden Wissenschaft fallen gelassen werden, und damit wird die 'anthropologische' Methode, soweit sie nicht selbst historisch wird, d. h. nach den geschichtlichen Mittelgliedern der verglichenen Vorstellungen forscht, ihre Bedeutung von selbst verlieren.

B. Versuche, die Übereinstimmungen durch die Annahme eines historischen Zusammenhangs zu erklären.

α. Untersuchungen über den Zusammenhang griechischer Kulte und Mythen mit anderen griechischen.

Eines der größten Probleme bietet der Umstand, daß die ältesten uns erhaltenen Heldenlieder in Ionien gedichtet sind, aber Heroen feiern, deren Heimat im Mutterland und zwar in Gegenden

lag, die nach der später hier herrschenden Sprache nicht Ausgangspunkt der ionischen Kolonisation gewesen sein können. Die Annahme einer bloß literarischen Übernahme des Sagenstoffes reicht deshalb zur Erklärung dieses Verhältnisses nicht aus, weil sich trotz der geringen Kunde, die sich von den Stammbäumen des ionischen Adels erhalten hat, doch Beweise dafür vorliegen, daß er sich großenteils von den alten sagenverklärten mittelgriechischen und westpeloponnesischen Fürstenhäusern herleitete. Lange hat man in diesen Überlieferungen echte geschichtliche Erinnerungen gesehen; noch in dem ersten Teil des Hdb.s ist die Ansicht vertreten, daß die durch das Aufkommen des argivischen Reiches vertriebenen Fürsten der Küstengemeinden in Ionien Zuflucht fanden. Es würde dies mit der überlieferten Kolonisationsgeschichte in der Sache ungefähr übereinstimmen und sich nur dadurch von ihr unterscheiden, daß es sich um eine nachträgliche Zuwanderung und um eine weit spätere Zeit handeln würde. Diese Veränderung macht jedoch die Überlieferung nicht glaublicher; sie rückt den Auszug zwar aus einer ganz mythischen Zeit in einen einigermaßen bekannten historischen Zusammenhang, läßt aber dafür unerklärt, daß diese zugewanderten Elemente unmittelbar darauf als der eigentliche Kern des ionischen Adels erscheinen. Jene Zuwanderung wird in einem gewissen Umfang wirklich stattgefunden haben, aber sie reicht nicht aus, um zu erklären, warum die ionische Poesie sich fast ausschließlich mit nicht-ionischen Heldensagen beschäftigt.

Eine andere Lösung des Problems bietet die scheinbar naheliegende Annahme, daß die ionische Heldensage in Ionien auch entstanden sei. So hat man früher die Kadmossage als ursprünglich ionisch bezeichnet; in der Berichtsperiode hat Friedländer, *Argolica*, Berl. Diss. 1905 S. 62 den ganzen Mythenkreis der Aioliden als ionisch in Anspruch genommen. Der Nachweis stützt sich darauf, daß im Mutterland die Geschlechter, die in dieser Stammtafel vereinigt sind, weit getrennt von einander, in Thessalien, Boiotien, Korinth, Elis, Messenien, die Geschlechter dagegen, die sich von ihnen herleiteten, in den ionischen Städten, besonders in Milet, zusammenwohnten. Dieser Schluß ist deshalb nicht bündig, weil der hier vorausgesetzte, an sich sehr glaubhafte Prozeß sich ebenso gut schon im Mutterland abgespielt haben kann. Beispielsweise mag das Haus von Pylos, das gegen Ende des VIII. Jahrhunderts geblüht zu haben scheint, sich an das sagenberühmte Haus von Iolkos durch einen fingierten Stammbaum angeschlossen haben, indem der Ahnherr der pylischen Dynasten, Neleus, Bruder des

Pelias wurde. Dieser Vorgang kann sich überall wiederholt haben, und dann hätten die Stammbaumfabrikanten, die den ionischen Kaufleuten ihre Genealogien erfanden, den Aiolidenstammbaum und wahrscheinlich auch die wichtigsten der in der Heimat spielenden Mythen, die sich an ihn knüpften, bereits fertig vor sich gehabt. — Zwischen diesen beiden Möglichkeiten kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Wären diese Mythen und Stammtafeln rein ionische Erfindung, so würden sich Spuren lokaler Beziehungen zu Ionien in ihnen ebenso finden, wie bei den in Ionien erfundenen Teilen der Argonauten- und der troischen Sage. Pylische oder thessalische Kämpfe frei zu erfinden, hatte für ionische Sänger schwerlich viel Verlockendes, auch werden die lokalen Voraussetzungen ihnen kaum gegenwärtig gewesen sein. Entschieden wird die Frage dadurch, daß derselbe ältere Mythenkomplex, der Mythenkreis der Aioliden, noch an einer zweiten Stelle rezipiert worden ist, nämlich in Argos; daß zwei verschiedene Dichterkreise dieselbe Mythenmasse zwar frei, aber unabhängig von einander und deshalb sich gegenseitig kontrollierend umgeformt haben, gewährt einen Einblick in die Entstehung dieses Teiles der griechischen Heldensage; gerade der Mythos, von dem Friedländer ausgeht, der erste Teil der Melampussage, hätte hierfür ein lehrreiches Beispiel geboten *[I, 4, 'Melampodie']*. Sogar die Zeit dieses Prozesses läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit feststellen. Es ist gewiß kein Zufall, daß Ionien zwar fast die gesamte vorargivische Überlieferung, aber nichts von der argivischen usurpiert hat, vielmehr ist die Folgerung berechtigt, daß die Feststellung der ionischen mythischen Überlieferung gleichzeitig mit der argivischen, also mutmaßlich in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts erfolgte. Die Ionier waren damals Rivalen von Argos und seiner Kolonie Rhodos; nicht infolge einer tendenziösen Konstruktion, aber im natürlichen Verlauf der Entwicklung des Mythos drückte sich das Verhältnis mythisch so aus, daß die Nachkommen der Aioliden gegen die Perseiden standen, welche letzteren freilich von denen, die sich ihre Sprößlinge nannten, an die Aioliden angeknüpft waren. Erst ein halbes Jahrhundert später haben ionische Aoiden auch von der troischen Sage, wie sie in Argos und Rhodos geformt war, gesungen; aber sie haben nicht die argivischen Lieder direkt oder wenigstens nicht diese allein benutzt, sondern mindestens neben ihnen lesbische oder andere aiolische Dichtungen.

Der Prozeß, der sich bei der ionischen Umgestaltung der Sage einigermaßen verfolgen läßt, wird bei den Aiolern nicht so scharf

erkennbar sein, weil hier nicht die Verschiedenheit der Abstammung die Annahme ausschließt, daß der Mythos von den ersten Ansiedlern aus der Heimat mitgebracht wurde. Es halten daher noch jetzt viele Forscher daran fest, daß die kleinasiatischen Aioler ihre Hauptheiden aus Thessalien mitgebracht haben. Allein was sich für Ionien ergeben hat, nämlich, daß ganze Mythenkreise nachträglich übernommen worden sind, ist wenigstens als Möglichkeit auch für andere Gebiete ins Auge zu fassen, und daher auch Friedländers (a. a. O. 68 ff.) Versuch nicht grundsätzlich zu verwerfen, der einen großen Teil der Pelopidensage für die aiolische Dichtung in Anspruch nimmt und erst nachträglich nach der Peloponnes übertragen nennt. Zwar stammen Oinomaos und Pelops nach Fr. (73) wirklich aus Argos und Agamemnon wenigstens aus der Südpeloponnes, aber Atreus und Thyestes sollen in Kyme, Tantalos, der nach Fr. Hermes als Vater des Pelops ersetzt, Myrtilos und Orestes, der aus Amyklai nach Lesbos gelangt sein soll, in Lesbos in die Atreidengenealogie gekommen sein. Diese aiolische Sage gelangte, wie Fr. meint, nach der Peloponnes zurück, wo nun die Sage von dem Wettkampf des Oinomaos in Pisa lokalisiert und, um die Auswanderung der Pelopiden nach Argos zu erklären, die Geschichte von der Ermordung des Chrysippos hinzu erfunden wurde. Homer (*B* 104 ff.) soll eine Sagenfassung vorgelegen haben, in der Pelops den Oinomaos nicht durch die Tücke des Myrtilos, sondern durch die ihm von dem Vater Poseidon (Pind. *O.* 1, 70 ff.; Friedländer S. 69 f. scheint irrtümlich an Pelops' Vater zu denken) geschenkten göttlichen Rosse besiegte. Den goldenen Widder kannte Homers Vorlage nach Fr. bereits, jedoch nicht als Geschenk des über Myrtilos' Tod ergrimmten Hermes an Atreus, sondern als das im Pelopidenhaus immer auf den Thronfolger forterbende Herrschaftszeichen; er soll auch nicht dazu gedient haben, dem Ankömmling die Herrschaft zu verschaffen, da die Pelopiden in dieser Sagenform überhaupt nicht aus der Fremde nach Mykenai kamen, sondern um zu entscheiden, wer von den Anwärtern auf den Thron berechtigt sei. Richtig ist an diesen Aufstellungen, daß Homer bereits den Bruderzwist der Atreiden und Pelops' Brautwerbung um Hippodameia gekannt haben muß; der nüchterne Aristarch hat hier hyperkritisch geurteilt. Daß auch die Geschichte von dem goldenen Widder in dieser Vorlage stand, wird durch *B* 106 *πολύαρνι Θυέστῃ* nicht erwiesen. Richtig ist dagegen wiederum die Sagenfassung erschlossen, die den Betrug des Myrtilos von der Brautwerbungssage ausschließt, aber daß diese Sage in Lesbos entstanden sei, ist eine

sicher falsche Vermutung. Die Kampfspiele des Pelops sind überhaupt eines der ältesten Elemente des ganzen Mythos (Hdb. 145; 656 ff.); auch Oinomaos und sein Wagenlenker Myrtilos sind in ihm uralt: aus dem mittelgriechischen Mythos sind alle diese Elemente sowohl nach Lesbos wie nach Olympia gebracht worden, wo sie sich unabhängig entwickelten. Denn die Sage ist nicht etwa aus Argos nach Lesbos gewandert; alle Spuren des argivischen Oinomaos und Pelops, die Thraemer Pergam. 51 ff. entdeckt zu haben glaubte, sind teils — wie der troizenische Wagenlenker Sphairos, die genealogische Verknüpfung der Hippodameia und des Myrtilos mit Danaos und die Aufnahme des Pelops in die argivische Königsreihe — aus der späteren argivischen Sagenfassung zu erklären, teils weisen sie nicht nach Argos oder Mykene, sondern nach der Phleiasia, in die Asoposlandschaft und die Abhänge des Kyllene. Wahrscheinlich stammen Hippodameia und Myrtilos aus Legenden des Hermeskultus dieses Berges und sind schon hier mit der Pelops- und Oinomaossage verbunden gewesen; dann müssen sie mit diesen aus der Überlieferung eines später verschollenen, aber einst berühmten mittelgriechischen Heiligtums abgeleitet werden, dessen Legende auch nach Lesbos und nach Elis übertragen wurde. Eine nachträgliche Ausgleichung dieser drei Lokalüberlieferungen kann trotz der großen räumlichen Entfernung stattgefunden haben; erweislich ist sie aber nicht, und jedenfalls ist in Olympia die durch die Vereinigung dieser Legenden entstandene Sage älter als die Blütezeit von Argos, das den fertigen Mythos von Olympia übernahm und nur durch die oben genannten Elemente an die argivische Überlieferung anknüpfte. Nach dieser argivischen Überlieferung haben dann die kleinasiatischen Aioler ihre Pelopssage geformt, wobei sie die Wettfahrt und den Brautwettkampf anfangs in Lesbos selbst spielen ließen.

β. Untersuchungen, in denen griechische Kulte und Mythen mit anderen indogermanischen verglichen werden.

Außer M. Müller selbst, über dessen letzte Schriften zur vergleichenden Mythologie ausführlich im Arch. f. Rlw. 2 268 ff. gehandelt ist, sind in der neuesten Zeit nur noch wenige Forscher an mythologische Probleme von der Voraussetzung aus herangetreten, daß die ungeteilten Indogermanen bereits eine ausgebildete Götterlehre besaßen. Zu den wenigen prinzipiellen Vertretern gehört Steinthal in dem *[o. S. 5]* erwähnten posthumen Aufsatz. Von der Opposition gegen den einst von der vergleichenden Mythologie

eingenommenen Standpunkt hat St. nur eine äußerst dürftige Kenntnis, darum kann er ihr 'eine tiefere Bedeutung nicht beimessen'; 'bei Roscher und ähnlich schon vor ihm (bei) Müllenhoff spricht nur die bekannte philologische Manier'. Wie wenig Steinthal imstande gewesen ist, den neuen Gedankengängen zu folgen, zeigt der von ihm als selbstverständlich betrachtete Satz: 'Die Einteilung der Sprachen in Stämme bleibt maßgebend für die Vergleichung der Mythen'. — Eine urindogermanische Sage, in der ein Sonnengott von der Mondgöttin verschmäht wird, sucht Döhring, Arch. f. Rlw. 5, 38 ff.; 97 ff. *[o. S. 18 ff.]* aus den Sagen von Koronis (59), Marpessa (43 ff.) und der Erzählung des Saxo Grammaticus von Nanna, der Tochter des Gewarus (45), zu erweisen. Der Mythos gehört nach D. eigentlich in den Dioskurenkreis; erst 'der heitere Grieche machte aus dem trübe hinsterbenden Kastor des alten Mythos den unüberwindlichen Phoebos'. Auch zum Dioskurenmythos glaubt D. germanische Parallelen nachweisen zu können; Lynkeus (vgl. λύγη 'Dunkel') soll dem Loki (53; 62; 100), Kastor dem Hasding (Ἄστιγγοι 53) entsprechen, der N. Ἄνακες in Baldr, 'Herr', fortleben. — Im Anschluß an den Dioskurenmythos werden auch mehrere andere Mythen natursymbolisch gedeutet. Lynkeus ist in der Danaidensage der aus Ägypten herkommende Morgenstern, der allein übrig bleibt, wenn die übrigen Sterne verblassen (101); Pan, der Selene entführt, ist der Dunkelgott (daher ὁ σκοτεινός, 60). Denselben Sinn hat die Sage von Ischys, denn auch Aigle 'die Glänzende' oder Koronis 'die Gekrümmte' oder 'die Sichel', die Tochter des 'Flammenden', Phlegyas, ist die Mondsichel (59) und Apollon (ἀ-πελ), der sich am Himmel 'drehende' Sonnengott (56).

Gründlicher als die bisher genannten Untersuchungen ist die Frage nach der vorausgesetzten indogermanischen Urreligion behandelt in den auf die Götterlehre und den Kultus bezüglichen Artikeln von O. Schrader, 'Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas' (Straßburg 1901). Der Verfasser, der zum Teil seine eigenen früheren Aufstellungen (Sprachvergleichung und Urgesch.[2] 1890; vgl. o. *[Jahresber. Bd. 81 S. 61 ff.]*) stillschweigend zurückzieht, hat auf dem Gebiet der griechischen und römischen Religionsgeschichte sich meist eng an Oldenberg, Rohde und Usener angeschlossen, jedoch auch einzelne eigene Vermutungen aufgestellt, auf die hier um so mehr eingegangen werden muß, da sie sich in dem Werke selbst nach dessen Plan an vielen Stellen, z. B. unter

'Ahnenkult', 'Dichtung', 'Gewitter', 'Gott', 'Gottesurteil', 'Opfer', 'Orakel', 'Priester', 'Religion', 'Tempel', 'Totenreich', 'Trauer' zerstreut finden. Der Verfasser glaubt, daß die Indogermanen zunächst, aus einem älteren Kulturstadium übernommen, einen ausgebildeten Totenkult besaßen, von dem sich noch viele Spuren selbst bei den klassischen Völkern finden sollen. Man fürchtete die Toten, die man sich in einem eigenen Reiche wohnend (869), aber doch gelegentlich einzeln und an manchen Tagen im Jahr sogar allgemein aus der Erde hervorkommend (30) und dann die Menschen z. B. als Alpdrücken (27) belästigend dachte und die man daher an bestimmten Tagen, z. B. am dritten, neunten und vierzigsten Tag nach der Bestattung und an den allgemeinen Seelentagen zu versöhnen suchte. Dies geschah bis in das vierte Geschlecht, d. h. soweit die Erbberechtigung reichte; man setzte also den Ahnen bis zum Urgroßvater hinauf Speise vor, und zwar, da die Horde auf der Wanderschaft begriffen, also oft von den Gräbern weit entfernt war, gewöhnlich am Herd. Die Speise war dieselbe, die die Menschen genossen, obwohl man sich die Toten außer als Riesen oder Zwerge auch als Schlangen fortlebend dachte; auch Menschenopfer kamen vor, da, wie Schrader aus den künstlich gespaltenen Knochen quaternärer Menschen schließt, der Kannibalismus allgemein herrschte. In der indogermanischen Zeit entwickelte sich nach dem Verfasser aus diesem Ahnenkultus ein Götterdienst. Diesen Übergang will Schrader 302 durch die Sprache nachweisen, indem er in zahlreichen Wörtern für 'Gott', z. B. in *Asura*, *θεός* (*θϜεσός*; vgl. kelt. *dusii*, August *c d* 15, 23, 1), *δαίμων [s. II 'Daimon']*, *æsir* ursprüngliche Bezeichnungen der Totengeister sieht. Auch daß die Opfer an die Götter ursprünglich nicht verbrannt, sondern bloß hingelegt wurden (600), ist ihm ein Beweis dafür, daß die ältesten Götter sich aus dem Ahnenkult entwickelt haben. Aber sie haben sich von ihrem Ursprung weit entfernt; es sind die Himmlischen, die man anbetet, der Himmel selbst, oft 'Vater' genannt, und die Gestirne, Sonne, Mond und von den Sternen besonders der Morgen- und Abendstern, die in der Sprache der Urzeit, wie Schrader mit Mannhardt und Oldenberg annimmt, als 'Himmelssöhne', 'Reisige' und 'Boten' bezeichnet wurden (673). Auch die atmosphärischen Erscheinungen hatten ihren Kult, besonders Blitz und Donner, die man teils von dem Vater Himmel selbst, teils aber von besonderen Göttern ausgehen ließ, ferner der Wind. Sodann wurden einzelne terrestrische Mächte verehrt, z. B. die Erde, die als Gemahlin des Himmels galt, das Wasser und das

Feuer. Aber auch 'Sondergötter' erkennt Schrader (679) an; sie waren aus allen Sphären menschlicher Kultur und Handlungen entnommen. Demnach verehrte man eine reich entwickelte Götterwelt, freilich in sehr primitiver Weise. Es gab keine Dank-, sondern nur Bitt- und Sühnopfer (598). Als Götterbilder dienten abgeschälte Baumstämme, wie aus dem lateinischen *delubrum* gefolgert wird; auch im Baume selbst dachte man sich den Gott gegenwärtig, daher *ναός*, eigentlich 'Baum', die Bedeutung 'Tempel' erhalten konnte. Auch hierin sieht Schrader einen Rest des Ahnenkultus, denn 'nichts wäre begreiflicher, als daß man in Bäumen die Seelen der Abgeschiedenen erblickte und ihnen in dieser Gestalt Verehrung darbrachte' (862). Aus demselben Grund erklärt es der Verfasser, daß man auch Schlangen, in denen ebenfalls die Toten erscheinen konnten, für göttlich hielt. Den Steinkultus freilich gesteht er ein, nicht erklären zu können. — Dies sind die neuesten Aufstellungen Schraders. Schon oft sind natürlich verfehlte Hypothesen nachträglich von ihren Urhebern modifiziert oder zurückgezogen worden; aber neu dürfte der Fall sein, daß ein Forscher Zeugnisse, deren Wertlosigkeit er früher anerkannt hat, später zur Beweisführung verwendet, ohne für die veränderte Wertschätzung Gründe anzugeben oder sie auch nur zu bemerken. Schrader hatte früher nur eine Verehrung gewisser Himmelsmächte der Urzeit zugestanden: des Vaters Himmel und seiner Söhne, der Himmlischen, vielleicht auch — doch äußerte er sich hier schon sehr skeptisch — der Morgenröte, der Sonne, des Mondes und des Feuers (Sprvgl. u. Urgesch.[2] 606). Für diese Ansicht waren die Zeugnisse, welche verschiedenen primitiven indogermanischen Völkern die Verehrung anderer als solcher 'Naturgötter' absprachen, zwar nicht beweisend — denn der Kultus der letzteren könnte in der langen, seit der Trennung vom indogermanischen Urstock verflossenen Zeit aufgekommen sein —, aber die Beweisführung war doch wenigstens verständlich. Dagegen werden jetzt dieselben Stellen angeführt, obgleich gerade das Gegenteil bewiesen werden soll, als was sie aussagen, nämlich daß die proethnische Zeit auch schon andere als Naturgötter verehrte. Dabei nimmt der Verfasser nicht allein die bedenklichen Angaben des Lasicius, sondern auch griechische Zeugnisse über die Pelasger (z. B. 675) auf Treu und Glauben hin. In einem ähnlichen Widerspruch mit sich selbst befindet er sich, wenn er S. 681 f. die Möglichkeit weitgehender Entlehnungen religiöser Begriffe zugibt. Wer dies anerkennt, darf bloß sachliche oder solche sprachliche Über-

einstimmungen, die lediglich ein als Appellativ weiter gebrauchtes Wort betreffen, überhaupt nicht zu Schlüssen für die Urzeit verwenden. Empfingen z. B. Griechen und Inder nach ihrer Trennung den Kultus der Morgenröte von einem dritten Volke, so mußten sie dieser Göttin die auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehenden Bezeichnungen Eos, Ushas geben. Schrader selbst stand daher früher (Sprvgl. u. Urgesch.[2] 606) solchen Gleichungen zweifelnd gegenüber; er adoptierte sie zwar, gestand aber ein, daß er dabei der Phantasie einen gewissen Spielraum lasse. Jetzt ist dieser Zweifel verschwunden, obwohl fast alles, was der Verfasser vorbringt, zu diesen gar nichts beweisenden Übereinstimmungen gehört. Eine Ausnahme scheinen nur die Bezeichnungen 'Vater Himmel', 'Söhne des Himmels' und 'die Himmlischen' zu bieten. Noch neuerdings hat Brunnhofer in einem Vortrag in der Berliner Gesellsch. f. Anthropol. am 20. Jan. 1900 (S. 80 der Ber.) die Verwandtschaft der Dioskuren und der Açvins zu dem Schluß benutzt, daß die Vorstellung von diesen Göttern um 6000 v. Chr. bei den damals am kaspischen Meer wohnenden Indogermanen entstand. Allein zwei Umstände machen es wahrscheinlich, daß die drei genannten offenbar zusammengehörigen Übereinstimmungen Nachbildungen semitischer Bezeichnungen sind. Erstens werden die Dioskuren dem Zodiakalzeichen der Zwillinge gleichgesetzt, dem man in der Tat dieselben Eigenschaften zuschrieb wie den beiden griechischen und indischen Zwillingssöhnen (Hdb. 164); es folgt hieraus zwar nicht mit absoluter Sicherheit, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die Zwillinge ursprünglich das Tierkreiszeichen bedeuteten. Dann aber ist ihr Ursprung in der Heimat der Zodiakalbilder, in Babylonien, zu suchen, wo in der Tat dies Gestirn unter dem Namen der *tuamu rabuti*, 'der großen Zwillinge' verehrt wurde. Zweitens müßte es befremden, daß sowohl die Dioskuren als die Açvins sich mit ihren Pferden (oder Eseln) schnell durch die Lüfte bewegen, obwohl in der indogermanischen Urzeit das Pferd wahrscheinlich weder zum Reiten noch zum Fahren benutzt wurde. Schrader selbst gesteht S. 624 u. 668 f. zu, daß man das Pferd als Zugtier — wenigstens im Kampfe, um den es sich bei den reisigen Himmelssöhnen handeln würde — nicht verwendete; trotzdem schreibt er S. 673 schon der Sprache der Urzeit die Bezeichnung der Himmelssöhne als der 'Reisigen' zu. Allein trotz der beiden genannten Umstände, die dafür zu sprechen schienen, daß erst in einer relativ jungen Zeit die Vorstellung von den beiden Zwillingssöhnen des Himmels

und demnach auch die damit mutmaßlich zusammenhängenden vom 'Vater Himmel' und von den 'Himmlischen' aus dem Zweistromland sowohl nach Indien wie nach Griechenland gekommen seien, mußte doch bisher diese Übertragung als zweifelhaft (Hdb. 725 ff.) bezeichnet werden, weil wohl die beiden letzten Vorstellungen, nicht aber die erste in der babylonisch-assyrischen Götterwelt nachgewiesen werden konnte. Jetzt ist aber diese Lücke der Beweisführung geschlossen worden. J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London 1903 S. 20 ff. hat nämlich in einer scharfsinnigen und glücklichen Untersuchung nachgewiesen, daß Aziz und Monimos *[II, das.]*, die Götter von Edessa, als Zwillinge gedacht waren. Unter dem Namen der 'Figuren' (S. 32) waren ihnen zwei Säulen errichtet; 'Figuren' ist aber in der syrischen und mandaiischen Literatur — wie auch im Indischen — Bezeichnung des Zodiakalzeichens der Zwillinge, und es ist auch gewiß kein Zufall, daß Thomas der 'Zwilling' (תְאוֹם), in den nach Einführung des Christentums der eine dieser Zwillingsgötter umgedeutet wurde, in der edessenischen Legende Apostel von Indien geworden ist, das in der Astrologie als dem Zodiakalzeichen der Zwillinge zugefallen galt (40). Unter diesen Umständen scheint mir sicher, daß Aziz und Monimos mindestens ursprünglich wirklich das Zodiakalzeichen bezeichneten, nicht, wie es noch Rendel Harris (37) selbst annimmt, den Morgen- und Abendstern. Nun hatte Edessa, obwohl erst von den Makedoniern angelegt, in der hier in Betracht kommenden Zeit eine teils arabische, teils aramäische Bevölkerung, und es handelt sich gewiß um einen wesentlich semitischen, nicht um einen äußerlich von Griechenland übertragenen Dioskurenkult. Kein Makedonier hätte die spartanischen *δόκανα* nachgeahmt, vielmehr sind die beiden Steinsäulen von den Säulen nicht zu trennen, die in vielen semitischen Heiligtümern, z. B. in Hierapolis (*dea Syr.* 28), standen. Dadurch fällt ein unerwartetes Licht auf die Angabe, daß Tiberius in Antiocheia zwei Säulen den thebanischen Dioskuren errichtete; auch hier ist wahrscheinlich an syrische Zwillingsgötter zu denken, die deshalb dem Amphion und Zethos und nicht den bekannteren spartanischen Dioskuren gleichgesetzt waren, weil man in ihnen, wie es die Thomaslegende zeigt, Baumeister sah. Und gleichsam, als sollte mit einem Schlage die ganze so viel umstrittene Frage definitiv aufgeklärt werden, ist ein palmyrenisches Basrelief zum Vorschein gekommen, das zwei Reiter darstellt und in der Inschrift die Götter עזיזו (ʿAzîzû) und ארצו (Arṣû) nennt. Mit Recht weist Clermont-Ganneau, *Rec.*

d'arch. Orient. 4, 203 ff. darauf hin, daß Arṣû hier an die Stelle des Monimos getreten und beide auch hier dioskurenartig aufgefaßt sind. Demnach muß es in Syrien einen weit verbreiteten Kult der Zwillinge gegeben haben, denen sowohl die indischen Açvin wie die spartanischen und thebanischen 'Himmelssöhne' nachgebildet sind. Unter diesen Umständen schwindet aber auch die Beweiskraft des 'Vaters' Himmel: wahrscheinlich ist der gesamte Kult des Himmels und der Himmlischen in Assyrien oder Syrien entstanden.

Zum Schluß seien einige Arbeiten erwähnt, die einzelne griechische Göttergestalten aus der proethnischen Zeit herleiten. Für die Mythen, in denen ein Heros als Kind von seinem eigenen Vater oder von einem fremden Tyrannen ausgesetzt wird, ist L. de Milloué, *RHR.* 49, 40 ff. geneigt, einen gemeinsamen urindogermanischen Mythos als Muster anzunehmen, nach dem die getrennten Völker die mannigfach differenzierten Sagen bildeten und der vielleicht durch Wanderung auch zu anderen stammfremden Völkern gelangte. — Für indogermanisch hält Frazer, *Lectures on the History of the Kingship [o. S. 39 ff.]*, 209 ff. die Unterhaltung eines heiligen Feuers aus Eichenholz durch Vestalinnen und (290) die Verehrung eines in der Eiche wohnenden Himmels- und Donnergottes. — O. Nazari, *Riv. di fil. cl.*, 32, 101 f. vergleicht die Sage von der Verfolgung des Apollon und der Artemis, d. h. wie er meint, der Sonne und des Mondes, durch Hera mit einer Legende des Mahābhārata, nach der das abgeschlagene, aber durch den Genuß des *amṛta* unsterblich gewordene Haupt des Riesen Rahú Sonne und Mond, welche die Entwendung des Unsterblichkeitstrankes angezeigt und damit die Bestrafung des Riesen herbeigeführt haben, verfolgt und bisweilen — zur Zeit der Sonnen- und Mondfinsternisse — verschlingt. Rahú der 'Verberger' soll auch etymologisch mit Leto — die aber im griechischen Mythos eine ganz andere Rolle spielt — zusammenhängen.

Die *χοροί* der Eos *μ* 4 führt L. v. Schröder, Mitteil. der anthropol. Ges. in Wien, 32. 1 ff. auf die Vorstellung zurück, daß die Morgenröte im Frühling oder am Sommersonnenwendtag vor Freuden tanze. Der Verfasser vergleicht (9) die vedische Ushas und die Vorstellung, daß zu Ostern die Sonne einen Freudentanz aufführt (10), was von der altgermanischen Göttin Ostara übertragen sein soll, ferner (5 f.) daß bei den Wasserpolacken die Mädchen die Sonne zu Johannis auffordern, zu tanzen (resp. zu

spielen) und daß (1 ff.) die Litauer am Sonnenwendfest den Kehrreim *lïgo* 'tanze' singen. Daß bei den Letten die Braut *lïgawa* heißt, wird (S. 7 f.) damit kombiniert, daß der *ἱερὸς γάμος* der Sonnentochter (?) Hera als Prototyp der irdischen Ehe gegolten habe. Weil die Braut die Sonnentochter vorstellte, soll es bei mehreren Völkern Sitte gewesen sein, ihr eine Krone aufzusetzen.

Auf die Angriffe, die Huit gegen die Vergleichung indischer und hellenischer Vorstellungen in den Anmerkungen zur Übersetzung des Aischyleischen *Agamemnon* von Regnaud gerichtet hatte, antwortet der letztere *Rev. de ling.* 35, 113 ff. mit der Behauptung, daß selbst Platon und die Vedântaphilosophie nur deshalb so genau übereinstimmen, weil beide aus der gleichen Wurzel, der indoeuropäischen Religion, erwachsen seien. Von dieser ist er so fest überzeugt, daß er, wo ihm bei nicht indogermanischen Völkern verwandte Vorstellungen aufstoßen, diese ohne weiteres in eine noch vorindogermanische Periode hinaufrückt, in der auch die Semiten und Hamiten sich von den Indoeuropäern noch nicht getrennt hatten. Auf Grund von Morets *Rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes de Séti I à Abydos* (*Annales du musée Guimet* 1902) stellt er *Rev. de ling.* 36, 50 ff. nahe Beziehungen zwischen dem ägyptischen und dem von ihm vorausgesetzten indogermanischen Ritual fest. Die Möglichkeit nachträglicher Entlehnung wird bestritten, da man, wie er irrig glaubt, beide Arten des Rituals auf ihren Gebieten selbständig aus der gleichen Wurzel entstehen sehe. Auch im einzelnen hat Regnaud auf der Hypothese der indogermanischen Urreligion weiter gebaut. Einen eranischen Mythos, nach welchem Zarathustra bewirkte, daß die *daeva* sich unter der Erde verbargen (Yasna 9, 15), benutzt R(egnaud), *Rev. de ling.* 38, 151 zu dem Schluß, daß die griechischen Sagen von den unter den Bergen vergrabenen Titanen (Giganten?) auf einen urindogermanischen Mythos zurückgehen.

Nicht etymologisch, aber begrifflich stellt Louis H. Gray, Arch. f. Rlw. 3, 18 ff., Neptunus-Poseidon zu der indoeranischen Gottheit Apaṃ napaṭ. Er sieht in diesem Sohn des Wassers einen ursprünglichen Wassergott, der erst infolge einer nachträglichen Theokrasie im Veda mit Agni ausgeglichen sei. Den Beweis für die Wesensgleichheit des arischen Gottes mit Poseidon-Neptunus glaubt der Verfasser wie vor ihm Windischmann u. aa. hauptsächlich in der Weise führen zu können, daß er die avestischen und vedischen Epitheta mit poetischen Beinamen der beiden klassischen Völker vergleicht. Selbst wenn die Übereinstimmungen weit

größer wären, als sie tatsächlich sind, würden sich hieraus proethnische religiöse Vorstellungen nicht ergeben. — Als nur begrifflich stellen sich auch die Übereinstimmungen dar, die Zacher, Zeitschr. f. deutsch. Altert., 30, 289 zwischen Loki und Typhon nachweist. Der Verfasser meint, daß die in Mitteleuropa wohnenden ungeteilten Indogermanen die dort jetzt erloschenen Vulkane noch brennend sahen, sich danach die Vorstellung von dem gefesselten und bisweilen in seiner Qual sich bäumenden Feuergott bildeten und sie nach fremden Ländern mitnahmen. Aber diese Idee kann sich nicht während einer nach Zehntausenden von Jahren zu berechnenden Periode bei zwei indogermanischen Völkern selbst in Einzelheiten unverändert erhalten haben, vielmehr muß die antike Vorstellung auf unbekannten Wegen nach Island nachträglich übertragen sein.

Michele Kerbaker, *Il Bacco Indiano nelle sue attinenze col mito e col culto Dionisiaco* (*Memoria letta alla R. Accademia di Archeologia*, *Lettere e Belle Arti*, Napoli 1905) schließt aus den Übereinstimmungen des Bakchos und des Soma, daß in der urindogermanischen Zeit ein belebendes Getränk göttliche Verehrung genoß, weil man ihm die Fähigkeit zuschrieb, den Menschen etwas von seinem göttlichen Wesen mitzuteilen. Daß K. damit in der Tat die ursprünglich mit beiden Gottheiten verbundenen Vorstellungen richtig getroffen hat, glaube ich auch; allein diese Anschauungen von der Erfüllung mit dem göttlichen Geiste, dessen der Mensch sich durch Genuß berauschender Getränke — oder durch andere stimulierende oder narkotisierende Mittel — teilhaft machen könne, ist keineswegs auf die indogermanischen Völker beschränkt, und da die Namen des Soma und des Dionysos verschieden sind, so liegt nicht der geringste Grund für die Annahme vor, daß beide Götter auf dieselbe proethnische Gestalt oder daß sie überhaupt in die urindogermanische Zeit zurückgehen. — Die Vorstellung vom vieräugigen Totenhund führt v. Negelein, Zs. des Vereins f. Volksk. 13, 265 in die Urzeit unserer Völkerfamilie zurück; auch in seinem Werke: 'Das Pferd im arischen Altertum' *[u. I, 8]*, weist er öfters Vorstellungen, die sich bei mehreren Völkern gemeinsam finden, ohne weiteres der Zeit vor ihrer Sonderung zu, wogegen Loewe, Zs. d. Vereins f. Volksk. 14, 122 mit Recht protestiert. — Den indogermanischen Ursprung des Psychemärchens behauptet J. W. Beck, *L. Apulei fabula de Psyche et Cupidine*, Groningen 1902. — Indogermanische Pflügegebräuche will E. H. Meyer, Zs. des Vereins für Volksk. 14, 1 ff.; 129 ff. erweisen.

γ. Untersuchungen über die Frage nach der Einführung ausländischer Kulte in Griechenland.

Den griechischen Angaben über die Ankunft von Orientalen wird jetzt wohl nur noch von solchen Forschern ein gewisser Wert beigelegt,' die den Fortschritten der modernen Geschichtsforschung nicht gefolgt sind, wie Campbell, der z. B. (*Religion in Greek Literat.* 35) Herodots Angabe über Membliaros' Landung auf Thera für ein historisches Zeugnis ansieht und aus den Berichten von der Ankunft des Kadmos in Theben schließt, daß die von ihm in Delphoi vorausgesetzten semitischen Einflüsse durch Boiotien vermittelt seien. Aber auch die Beweisführung auf Grund sprachlicher Übereinstimmungen ist, nachdem frühere Versuche nach dieser Richtung hin sich als verfehlt ergeben haben, mit Recht nicht weiter versucht worden, und namentlich die einst so beliebte Ableitung griechischer Götter- und Heroennamen scheint jetzt glücklicherweise nur noch sehr vereinzelt Anklang zu finden. Unwissenschaftlich verfährt R. Brown (*Semitic Influence in Hellenic Mythology*, London 1898; *Researches into the Origin of the primitive Constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, London 1899), der u. a. Bakchos durch die Zwischenstufen Bkr, Mlqr, Mlqrt von Melkart und Palaimon von Ba'al Hamon ableitet und in den Kämpfen des Herakles mit Apollon, des Poseidon mit Athena mythische Darstellungen des Ringens der eindringenden semitischen Kultur mit den altarischen Gottheiten Apollon und Athena erblickt. — Einer der hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung ist der bekannte Geograph V. Bérard, der in seinem großen Werk: *Les Phéniciens et l'Odyssée*, Paris, Colin I, 1902; II, 1903, auf das später *[I. Abschn. 4]* ausführlich zurückgekommen werden muß, und in langatmigen Aufsätzen in der *RA.* 36, 345 ff.; 37, 14 ff.; 262 ff.; 422 ff.; 38, 94 ff.; 213 ff.; *HRH.* 39, 173 ff., 418 ff., die z. T. in dem größeren Werk wiederholt werden, viele Namen des griechischen Mythos für phoinikisch erklärt hat. Kalypso soll aus der Bezeichnung der Insel אִי־צְפָן, die aus dem Namen der benachbarten Halbinsel Hispania gefolgert wird, konstruiert sein (*Phén.* I, 272); von צפן wird auch der Namen der Insel Siphnos (I, 357) abgeleitet. Denn der Verfasser glaubt an eine große Thalassokratie der Phoiniker, die er aus angeblich phoinikischen epichorischen Eigennamen im ganzen Mittelmeerbecken erschließt. Besonders ist er darauf aus, die bei den Grammatikern überlieferten 'alten' Ortsbezeichnungen als phoinikisches Urbild oder als griechische Übersetzung des ge-

wöhnlichen Namens zu erweisen. Daß diese, namentlich von Stephanos, aber auch bei Plinius überlieferten 'alten' Namen aus Dichtern geschöpft und meist freie dichterische Erfindungen sind, die auf Kulte und Mythen anspielen, ficht ihn nicht an; noch weniger, daß dieselben Namen meist auch in anderen Verbindungen vorkommen, die sie oft in ganz anderen als den von ihm vorausgesetzten Zusammenhang weisen. *Siphnus ante Meropia* (*Μερόπη* StB. 573, 4) *et Acis appellata* sagt Plin *n h* 4, 66; für den Verfasser (*Phén.* I, 355) ist Meropia = מרפה, dessen Übersetzung Akis sein soll, während doch in Wirklichkeit Meropia von den so weit verbreiteten mythischen Namen Merops, Merope, Meropes unmöglich getrennt werden darf. Proteus wird, weil er in einem einzelnen Mythos ägyptischer König heißt, zu ägyptisch *pruti* gestellt (*Phén.* 2, 50 ff.); dieser schon früher von Maspero geäußerten Vermutung könnte, da der Name sich in Griechenland sonst in so vielen anderen Verbindungen zeigt, doch höchstens insofern etwas Richtiges zugrunde liegen, als die Griechen, die ihren Mythos nach Ägypten übertrugen, an einen dort einheimischen Namen angeknüpft haben mögen. Enipeus soll עֵין יָפָה 'schöne Quelle' sein (dabei wird der Poseidon Ἐνιπεύς ganz vergessen): das Gegenteil bedeutet (*RA.* 36, 384) Pisa עֵין בָּאְשָׁה 'schlechte Quelle'. Tyro, Salmoneus' T., ist צֹר צַלְמֹן, d. h. 'der Felsen Salman' (vgl. *Phén.* I, 131), Neda נִדָּה 'Unreinlichkeit'. Telephassa soll (*RA.* 37, 65) chaldäischem *Δελέφατ*, wie nach Hsch. *s. v.* der Venusstern hieß, entsprechen; das wird aus ihrem Sohn Kadmos, dem 'Östlichen', gefolgert. Aiaia haben nach Bérard, ebd. 124 (vgl. *Phén.* II, 264) die Griechen durch *νῆσος Κίρκης* 'Insel des Sperberweibchens' übersetzt. Io gibt (ebd. 38, 100) יאה wieder, in Iasos ist vielleicht der Name des Sternbildes עַיִשׁ oder עָשׁ erhalten (ebd. 101).

Nächst Bérard ist besonders E. Aßmann zu nennen, der (I) in einem Vortrag in der Berliner archäologischen Gesellschaft (Juni 1903) und danach (II) in der Schrift: 'Das Floß des Odysseus, sein Bau und sein phoinikischer Ursprung', Berlin 1904, nicht allein nachzuweisen versucht (II, 19), daß wir ohne die Phoiniker vieles von der Odyssee nicht, ja wahrscheinlich überhaupt keine Odyssee hätten, und semitische Etymologien für Ungeheuer der Odyssee aufstellt (z. B. II, 15 Charybdis חר אבר), sondern auch zahlreiche unerklärte andere Namen des griechischen Mythos als phoinikisch oder assyrisch erweisen will, wie Apollon, Python 30; (פתן) Poseidon 27 (בעל צידן) und dessen rhodischen Kultnamen *Γιλαῖος* (גל 'Quelle'), Hephaistos (21), Dardanos (23).

Im Gegensatz zu solchen vereinzelten Versuchen scheint jetzt ziemlich allgemein anerkannt zu sein, daß es nur eine sehr geringe Anzahl von griechischen Gottes- und Kultbezeichnungen phoinikischer Herkunft gibt. Von den in den 'Griechischen Kulten und Mythen' I, 169 aufgezählten Namen hat inzwischen *Νῦσος* (*Νῦσα*) eine wahrscheinliche andere Ableitung gefunden durch die Vergleichung von *νῦσα* 'Baum' (Hdb. II, 1412, 6), einem zwar vielleicht nicht griechischen, sicher aber auch nicht semitischen Wort; auszuscheiden ist ferner Iapetos, der zwar sehr wahrscheinlich dem Japhet entspricht, von dem es aber selbst dann ganz zweifelhaft sein würde, ob er der semitischen Sage angehört, wenn ihn Schrader-Zimmern, Keilschr. u. altes Test.[3], 1905 S. 351 mit Recht dem assyrischen Ea gleichsetzen sollten. Es bleiben demnach von wahrscheinlich phoinikischen mythischen Namen übrig Acheron, Adonis, Gryps, Ikaros (Ikarios), Kimmerioi, Kabiroi, Kadmos, Melikertes, Minos, Nektar, Typhon *[s. II das.]*, von Kultbezeichnungen Baitylos, Linos(lied) und vielleicht Megaron. Hinsichtlich der Kadmossage bestreitet allerdings Dussaud (*RA.* 1, 364, vgl. 4, 230 ff., wo *Ἑλλωτίς* mit Maaß, 'Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth', Berlin 1902 S. 7, zu *ἑλλός* gestellt wird), den phoinikischen Ursprung deshalb, weil der Stier das Attribut der Astarte erst in hellenistischer Zeit geworden sei, als man sie mit der Mondgöttin identifizierte; allein dies ist nicht richtig. Mindestens im VII. Jahrhundert ist die große Göttin der Küstensemiten als Himmelskönigin und als Mondgöttin gefaßt worden, und da die bekannten Versuche von Crusius u. aa., den N. Kadmos aus dem Griechischen zu erklären, gescheitert sind, wird Kadmos (Kadmilos, Kadmiel) 'der Diener (Gottes)' wirklich als Entlehnung gelten können. Schwierig ist die Entscheidung über Melikertes. Mit diesem Namen wird 'wegen der Süßigkeit seiner Lieder' Simonides genannt, und in einem Zauberpapyrus wird Zeus-Helios-Mithras-Serapis angeredet *Μελιοῦχε*, *Μελικέρτα*, *Μελιγενέτωρ*. Aus der letzteren Zusammenstellung ergibt sich nur, daß man später in *Μελικέρτης* noch *μέλι* heraushörte; irrig sagt Maaß (a. a. O. S. 35), 'zwischen *μελιοῦχος* und *μελιγενέτωρ* gestellt,' müsse das Epitheton notwendig den bezeichnen, 'der durch Ausschneiden der Waben Honig gewinnt'. Immerhin ist die Ableitung des zweiten Bestandteils von *κείρω*, zu der mit Recht Hsch. *ὑριατόμος· ὁ τὰ κηρία τέμνων τῶν μελισσῶν* verglichen wird, eine in Betracht kommende Vermutung der sonst ebenso oberflächlichen (Berl. phil. Wschr. 23, 392 ff.) wie selbstbewußten Schrift, obgleich für Simo-

nides nach Analogie von Pind *N* 3, 77 ein von κερ- (κίρνημι) 'mischen' abgeleiteter Name passender wäre. Wie dem auch sei, man hat später in Melikertes ein Kompositum von μέλι gesehen (vgl. Hdb. 135 f.). Allein diese Deutung scheint eine falsche Volksetymologie zu sein, da im Kult am Isthmion ebensowenig als in den Lokallegenden der Honig vorkommt. Daher liegt immer noch die alte Erklärung näher, wonach Melikertes eine Entstellung aus Melkart ist; vgl. auch Toutain bei Daremberg-Saglio 3, 1708; v. Fritze, *Strena Helbigiana* 83 und gegen Dussauds Zweifel Greßmann, GGA 1906, 802. Allein schwerlich ist die Übernahme des Gottes, wenn er wirklich ein Phoinike war, alt. Mit Recht weist S. Reinach, *Rev. arch.* 1893 I, 55 ff., dem sich Usener, Sintfluths., 152 anschließt, darauf hin, daß der Name Melikertes — vielleicht die Entsprechung des griechischen Learchos, S. Reinach, ebd. 315; vgl. Hdb. 135 — erst nachträglich auf den echt griechischen Palaimon übertragen zu sein scheine. Darin freilich irren Usener und Reinach, daß sie meinen, die Phoiniker hätten den Gott, der ihnen als der Hauptgott Korinths erschienen sei, einfach als 'Stadtkönig' bezeichnet, ohne ihn darum ihrem tyrischen Stadtkönig gleichsetzen zu wollen. Weder hat Palaimon in Korinth eine Rolle gespielt, welche den Phoinikern eine solche Bezeichnung nahegelegt hätte, noch wären die Griechen geneigt gewesen, die verständliche heimische Bezeichnung mit der fremdländischen zu vertauschen. Eher kommt in Betracht, daß Palaimon dem Melqart angeglichen wurde, weil man diesen letzteren auf einem Seeroß darstellte (Frazer, *Adon., Att., Osir.* 37). Aus demselben Grunde wie die eben genannte ist auch Reinachs weitere, ebenfalls von Usener aufgenommene Vermutung abzulehnen, daß die Kabiren lokale samothrakische Götter waren, deren einheimische Bezeichnung durch die phoinikische verdrängt worden sei. Richtig ist, daß die berytischen Kabiren in der Überlieferung ganz anders erscheinen als die samothrakischen Götter; allein wegen dieses späten und lückenhaften Zeugnisses braucht die immerhin nächstliegende Annahme nicht aufgegeben zu werden, daß mit dem Namen auch die Vorstellung entlehnt worden ist. Ebenfalls verfehlt scheinen mir einige neuere — übrigens vereinzelt gebliebene — Versuche, den phoinikischen Ursprung mehrerer anderer der oben genannten Namen zu widerlegen. So hat Dümmler in dem nicht glücklichen und mit Recht von den kleinen Schriften ausgeschlossenen Artikel 'Adonis' bei Pauly-Wissowa den Namen dieses Geliebten der Aphrodite für möglicherweise phrygisch oder thrakisch und Cook, *Cl. Rev.* 17, 177 den Namen

für die griechische (makedonische?) Bezeichnung des Himmelsgottes (vgl. Hsch. ἀδῆ· Οὐρανός. Μακεδόνες), verwandt mit Zeus (Ἀδεύς = Ἀζεύς = Ζεύς), erklärt.

Immerhin bleibt die Zahl der phoinikischen Namen innerhalb der griechischen Mythologie klein: das befremdet um so mehr, je deutlicher mit der sich rapide vertiefenden Kenntnis der altorientalischen Völker die Einsicht hervortritt, daß seit uralten Zeiten Vorderasien und die Mittelmeerländer zusammen eine engere Kulturgemeinschaft gebildet haben und daß die Grenze, welche die weitere Einheit der gesamten antiken Kultur in zwei ungefähr gleiche Gebiete mit in sich geschlossenen Kulturen teilt, in den Wüsten östlich der Euphratländer zu suchen ist. Diese sonst fast durchgehende Kulturgemeinschaft der semitisch-griechischen Welt zeigt sich befremdlicherweise auf religiösem Gebiet fast nur im Ritus. Hier ist sie in neuerer Zeit schon für die mykenische Periode durch v. Fritze, *Strena Helbigiana*, 83 ff. behauptet worden, der den semitischen Ursprung der Weihrauchopfer, der verzückten Tänze, des Gebrauches, beim Gebet die mit der Fläche nach außen gewendete Hand zu erheben, des Thymiaterions und des 'Stufenaltars', d. h. des von Reichel fälschlich als Thronsessel gedeuteten Opferherdes mit dem Aufsatz, aus den von ihm für semitisch-orientalisch gehaltenen mykenischen Goldringen folgert. Dagegen zeigt die andere Seite der heidnischen Religionen des Altertums, der Mythos, bei beiden Völkerrassen nur wenige, meist nicht einmal ganz sichere Übereinstimmungen. Allerdings hat, wie früher, so auch in neuerer Zeit, eine gewisse Schwäche des Unterscheidungsvermögens manche Mythologen, z. B., um von vielen Geringeren zu schweigen, Milani, dazu geführt, alles allem, also auch semitische Gottheiten griechischen, gleichzusetzen. Etwas vorsichtiger verfahren einige englische Forscher. Percy Gardner (*JHSt.* 21, 8) nimmt an, daß vor den Ariern in Griechenland eine kanaanitische Bevölkerung saß, aus deren religiöser Überlieferung die später freilich ganz hellenisierten Sagen von Prometheus, Pandora, Deukalion, Pyrrha, ferner die Mysterien von Phlya und die orphischen Weihen stammen sollen. Wie schon Ramsay meint P. G., daß diese vorgriechische Urbevölkerung in Matriarchat lebte; ihre Hauptgottheit soll die Erdgöttin gewesen sein; erst die einwandernden Arier brachten nach P. G. den Kultus der Himmlischen und das dazu gehörige patriarchale System. — Dem Verfasser steht in diesen Anschauungen nahe Campbell in dem

Werke: *Religion in Greek Literature*, London 1898 *[vgl. u. Abschn. 6: Religionsgeschichte]*. Der Verfasser glaubt zwar, daß die einwandernden Griechen von der gemeinsamen Kultur der Indogermanen eine Anzahl religiöser Vorstellungen mitbrachten, er schätzt aber die Veränderungen, welche die Religion der vorgefundenen Urbewohner und semitische Kolonisten herbeiführten, auch auf religiösem Gebiet sehr hoch ein; es werden z. B. der lykaiische Zeuskult (37), der attische Dienst der Artemis *Βραυρωνία*, der aitolische der Artemis *Λαφρία*, der Kult, aus dessen Legenden die Athamassage stammt (38), für semitisch erklärt. Herakles soll mit Melkart verschmolzen sein und daher die solaren Züge erhalten haben, die der Verfasser in den 12 Athlen erkennt (137 f.; vgl. 159 f., 190). Die Despoina von Lykosura, die thebanische Athena *Ὄγκα* sollen die Züge einer orientalischen Gottheit tragen (189). Ebenso wie die bewaffnete peloponnesische geht nach C. auch die athenische (234) Aphrodite, und zwar sowohl die *Πάνδημος* wie die *Οὐρανία*, auf eine phoinikische Gottheit zurück. Auch der Poseidon von Onchestos (111) und die lakonischen Dioskuren, die den Pataiken entsprechen sollen (189), tragen nach dem Verfasser mehr oder minder semitische Züge, wenn sie auch von Haus aus griechische Gottheiten gewesen sein mögen (159). Die Gründe, aus denen der Verfasser diese Ableitung folgert, werden nicht mitgeteilt; aber die Vertrauensseligkeit, mit der er den Herodoteischen Angaben über die Übertragung der Aphrodite *Οὐρανία* und selbst den Mythen von Einwanderungen aus dem Orient (z. B. 35, 255; vgl. o. *[61]*) folgt, legt die Befürchtung nahe, daß die Anschauungen des Verfassers auf einem ziemlich lockeren Fundament ruhen; auch verraten deutliche Anzeichen, daß er von den zur Vergleichung herangezogenen phoinikischen Gottesdiensten nur dunkle Vorstellungen hat. — In dieser — wie auch in anderer — Beziehung ist ihm P. Jensen weit überlegen, der innerhalb der Berichtsperiode mehrfach den babylonischen Ursprung eines Teiles der Odysseussage behauptet hat. Soeben ist der erste Teil eines großen Werkes (das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Straßburg 1906) erschienen, in dessen späteren Abschnitten er vermutlich auch diese These zu begründen versuchen wird; was bisher zu ihrer Stütze aufgestellt ist, scheint zum Beweise nicht ausreichend, und es bleibt abzuwarten, ob es der profunden Gelehrsamkeit des Verfassers gelingen wird, nachträglich die Begründung zu erbringen. Bisher kann für die griechische Heldensage nicht mehr zugegeben werden, als daß sie mit einer gewissen Vorliebe dieselben poetischen

Motive, z. B. die Trauer des Helden über einen gefallenen Freund, Bestimmung eines Helden zu Leiden, verwendet. Obwohl mehr stilistisch als materiell, scheinen solche Übereinstimmungen allerdings darauf hinzuweisen, daß auch das griechische Heldenlied — was sich übrigens fast von selbst versteht — sich nicht vollständig unabhängig von orientalischen Literaturen entwickelte; aber wie dem auch sei, die Übertragung auch nur einer einzelnen Heldensage von Semiten zu Griechen kann bisher nicht als erwiesen gelten.

Etwas anders steht es nun freilich mit den eigentlich religiösen Mythen, der Göttersage mitsamt der Kosmogonie und Anthropogonie, die den Riten näher stehen, sie zum Teil erklären wollen und daher gleich diesen bei Semiten und Hellenen ähnlich waren. Allerdings beschränkt sich die Übereinstimmueg meist auf das Grundmotiv, z. B. die Zerreißung eines Gottes und seine Wiederbelebung, oder auf eine einzelne Vorstellung. Solcherart sind z. B. die Gleichsetzungen, die C. Fries in einer Reihe von Aufsätzen (I. 'Babylonische und griechische Mythologie', Neue Jahrb. 9, 689 ff.; II. 'Alexandrinische Untersuchungen', Rh. M. 59, 200 ff.; III. 'Griech.-oriental. Untersuchungen, 1. Homerische Beiträge'. S. A. aus den Beiträgen zur alten Geschichte, Leipzig 1904) aufgestellt hat. Über diese Arbeiten muß hier zusammenfassend berichtet werden, obwohl der Verfasser in ihnen zum Teil, namentlich in II., weniger den mythologischen als den literarischen Beziehungen nachgeht und auch Gleichnisse und Kunstformen miteinander vergleicht. Fr. bringt Parallelen bei zu den Strömen der Unterwelt und des Elysions, zu denen er auch die vier Quellen der Kalypsoinsel Ogygia (= Okeanosinsel) rechnet (I, 689 ff.; III, 229), zu der Vorstellung von der Entstehung der Welt aus Wasser (I, 698), zu der vom *κατακλυσμός* und der *ἐκπύρωσις* (I, 705), zu Poseidon, der mit dem Dreizack bewehrt über das Meer fährt (I, 703 ff.; III, 228), zu den Dioskuren, zu deren Typus Fr. auch Odysseus und Diomedes in der Doloneia stellt (III, 244), zu dem sprechenden Schiff Argo (II, 217), zu der Vorstellung von den geflügelten Toten (III, 230 f.) und endlich zu den zahlreichen Sagen von dem unbeerdigten Schiffbrüchigen (II, 203 ff.). — A. Wünsche, 'Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen' (*Ex Oriente lux* I, 2/3), Leipzig 1905 tritt nachdrücklich dafür ein und hätte mit noch weit stärkeren Gründen dafür eintreten können, daß die Sagen von den Äpfeln der Hesperiden (9 f.), vom Zauberkraut der Glaukos (17 f.), von Ambrosia und Nektar (76 f.) mit den orientalischen

Vorstellungen vom Lebensbaum und Lebenswasser in einem historischen Zusammenhange stehen, daß sich also ihre Übereinstimmungen nicht 'durch die Annahme des von Bastian aufgestellten Völkergedankens' erklären lassen.

Nur in wenigen Fällen verläuft ein längerer Mythos gleichartig, und selbst die weitaus wichtigste dieser verwandten Sagen, die Überlieferung *von der grofsen Flut*, ist von Usener, 'Die Sintfluthsagen' (Bonn 1899), als original griechisch in Anspruch genommen worden. Die Frage ist in der Tat insofern besonders kompliziert, als dieser Mythos nicht allein in der alten Welt weitverbreitet ist, sondern sich auch in Amerika findet, so daß diejenigen Forscher, welche — ohne triftigen Grund *[o. 45]* — die Möglichkeit einer Besiedlung Amerikas von Ostasien aus leugnen, anscheinend zu der Annahme gezwungen sind, durch welche die 'anthropologische' Hypothese in einem besonders eklatanten Falle bestätigt werden würde, daß der Mensch infolge einer eigentümlichen Veranlagung seines Gehirns dazu gebracht wird, in den verschiedensten Gegenden und unter den verschiedensten Umständen von einem Manne zu fabeln, der durch göttliches Eingreifen allein oder mit seiner Familie dem allgemeinen durch eine große Flut herbeigeführten Untergang der Tier- und Menschenwelt entkommt. Weit weniger gewaltsam ist die Annahme, daß der einmal, etwa im Zweistromland entstandene Mythos gleichmäßig nach Osten und Westen ausgestrahlt sei und über Indien und China sich weiter verbreitet habe. Usener weist allerdings S. 244 ff. darauf hin, daß sowohl dem griechischen wie dem indischen Bericht zwei charakteristische Züge des assyrisch-israelitischen, die Einschiffung von Paaren der verschiedenen Lebewesen und die Aussendung der Vögel, fehlen. Letzteres ist für die hellenische Mythologie nur in dem Falle zutreffend, wenn mit Usener 254 angenommen wird, daß bei Plut. *soll. an.* 13 Deukalion für einen semitischen Namen des aus der Sintflut Geretteten eingetreten sei; ein Verfahren, das bei der Spärlichkeit aller älteren griechischen Überlieferung nicht etwa dadurch gerechtfertigt werden könnte, daß sich sonst von diesem Zug keine Spur findet. Die einzige erhaltene ausführliche Darstellung der Sintflut in der klassischen Literatur, Ov. *M.* 1, 151 ff., erzählt die Sage nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der sich an die Flut anschließenden Verwandlung; der Dichter hatte also keinerlei Veranlassung, den für seinen Zweck gleichgültigen Zug der Aussendung der Taube zu erwähnen. Daß die Haustaube erst in den Perserkriegen nach Griechenland kam, beweist eben-

falls nicht, daß der Zug nachträglich eingefügt ist, da sehr wahrscheinlich im griechischen wie auch in den semitischen Berichten zuerst die Holztaube gemeint war. Ähnlich wie mit dem einzigen klassischen steht es mit den beiden indischen Berichten der Sintflutsage; das Brāhmaṇa der 'hundert Pfade' erzählt die Sage nur, um die Erzeugung der Iḍā, 'des Segensspruches', das Mahābhārata, um die Erschaffung aller Wesen durch einen frommen Asketen daran zu schließen. So erklärt sich zugleich das Fehlen eines andern von Usener 240 vermißten Zuges, der Motivierung der Flut durch eine Verschuldung des Menschengeschlechtes. Anders steht es freilich um die Einschließung der Tiere im Schiff, die in Indien und Griechenland durch andere Züge ersetzt oder wenigstens ergänzt wird; im Mahābhārata, indem Manu alle Wesen erschafft, bei Ovid, indem Deukalion und Pyrrha durch geworfene Steine die Menschen hervorbringen, während aus Schlamm die übrigen Wesen entstehen. Diesen Abweichungen würde eine besondere Bedeutung zukommen, wenn Usener (mit dem hier Cook, *Folklore* 15, 270; 424 in der Hauptsache übereinstimmt) den ganzen Sintflutmythos mit Recht auf das durch einen Wogenschwall am Himmel emporgehobene Sonnenschiff bezöge und richtig in dem alle Geschöpfe schaffenden Geretteten den Sonnengott sähe, der durch seine Strahlen alles Leben erweckt; alsdann würde der griechische und indische Mythos der vorausgesetzten Urform der Sage näher stehen als der semitische, der nach Usener zwar aus derselben Grundvorstellung erwachsen ist, sie aber stärker verändert hat. Aber abgesehen von der Willkürlichkeit der in den Mythos hineingetragenen Natursymbolik *[o. S. 7]*, wird diese Schlußfolgerung schon dadurch hinfällig, daß die Geschichte der Überlieferung offenbar ganz anders verlaufen ist, als Usener glaubt. Die indische Sage hat ebenfalls davon gewußt, daß aller Samen im Schiff eingeschlossen war; unmöglich konnte dieser Zug, wie Usener annehmen muß, nachträglich in das Mahābhārata — man weiß nicht, woher? — eingefügt werden, wogegen es begreiflich ist, daß er im weiteren Verlauf der Erzählung als der umgemodelten Tendenz der Sage widersprechend unberücksichtigt blieb. Innerhalb der griechischen Sage ist die Erzeugung der Tiere aus Schlamm wohl erst hellenistische Neuerung; die Erzeugung der *λαοί* aus Steinen knüpft zwar an ältere Vorstellungen an, konnte aber in diesen Zusammenhang erst eingesetzt werden, als der Adel, der sich von den Göttern herleitete, sich auch schon durch die Abstammung von dem gemeinen Volk absonderte. Die griechische und indische Sage haben hier

also nicht eine ursprüngliche, sondern zwei unabhängig von einander entstandene sekundäre Fassungen erhalten. Es liegt demnach auch in diesem Fall kein Grund zu der Annahme einer spontanen Entstehung der Sage bei Griechen, Semiten und Indern, die auf dem von Usener postulierten natursymbolischen Boden sehr unwahrscheinlich wäre, vor. Zu dem gleichen Ergebnis wie der Referent gelangt mit überzeugenden Gründen M. Winternitz, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitteil. der anthropol. Gesellsch. in Wien 31, 305 ff.). Der Verfasser gibt eine ebenso reichhaltige wie übersichtliche Zusammenstellung aller Flutsagen der Erde, aus der hervorgeht, daß eine große Reihe von Sagen, von denen viele erst in neuerer Zeit durch Missionare zu 'wilden' Völkern gebracht wurden, auf eine der semitischen Formen zurückzuführen sind, während andere, die unabhängig entstanden sind, die charakteristischsten Elemente der semitischen Sage, die verschließbare Arche, das Mitnehmen von Lebenssamen, die Aussendung von Vögeln, das Opfer und den Regenbogen nicht kennen.

Aber freilich muß zugegeben werden, daß diese Übernahme eines semitischen Mythos durch die Griechen zwar nicht der Art, aber doch dem Grade nach einzeln dasteht, und daß namentlich die griechische Heldensage sich bisher stofflich als ebenso unabhängig von den semitischen Mythen erwiesen hat wie hinsichtlich der Namen. Wie weit dies Ergebnis durch die Überlegenheit der griechischen Künstler oder vielleicht durch den Umstand bestimmt ist, daß die Griechen die orientalische Kultur erst aus zweiter Hand durch kleinasiatische Völker empfingen, muß dahingestellt bleiben — wahrscheinlich wirkte beides zusammen, doch so, daß im ganzen der griechische Mythos ein originales Produkt der Griechen genannt werden kann —; aber sicher ist, daß die den Griechen mit den Semiten auf religiösem Gebiet gemeinsamen Vorstellungen zwar den Unterbau für ihre nationale Kultur bilden, aber deren Wesen nicht ausmachen. Auch von dem Höchsten, was der Orient Griechenland geschenkt hat, vom Mystizismus des VI. Jahrhunderts gilt dies; er ist zwar ein wichtiges Material für die griechischen Denker geworden, aber dieses ist durch sie neu geformt worden.

Alle diese Sätze sind vom Referenten seit über zwanzig Jahren wiederholt ausgesprochen worden, und es ist daher befremdlich, daß R. Fritzsche, N. Jahrb. 13, 554, der die in Betracht kommenden Arbeiten gründlich kennt, zu ihrer Widerlegung Ansichten begründet, die sich mit den dort vorgebrachten in der Hauptsache decken.

Auch Fritzsche ist bereit, zuzugeben, daß der Einfluß des Orients auf Griechenland beträchtlich weiter reicht, als man früher annahm, aber er schränkt diese Einwirkung auf das Symbolische, Halbdunkle, gewissermaßen das Katholische in der griechischen Gottesauffassung ein. Mythen dagegen brauchte die Hellas *μυθοτόκος* nach Fritzsche 558 vom Orient nicht zu entlehnen, die Reiche vom Armen. Ist dieses Urteil — wie doch angenommen werden muß — nicht als ein absolut gültiges, sondern als ein nur relatives gemeint, so dürfte damit in der Tat das Ergebnis ausgesprochen sein, zu dem die bisherigen Untersuchungen in ihrer Gesamtheit geführt haben.

Hat sich demnach hinsichtlich der entlehnten Vorstellungen die Ansicht als die richtige herausgestellt, die etwa in der Mitte zwischen den früher einander gegenübergestellten liegt, so muß dagegen Ort und Zeit der Entlehnung erheblich allgemeiner gefaßt werden, als es früher selbst die extremsten Vertreter der Entlehnungshypothese wagten; nicht bloß die Phoiniker, an die man früher vorzugsweise dachte, sondern alle Barbaren mit eigenartiger Kultur, die mit den Griechen zusammentrafen, also vorzugsweise die Völker Kleinasiens, später auch die Assyrier und Ägypter, haben zu dem griechischen Pantheon beigetragen; und diese Übertragung hat — mit Ausnahme der Jahrhunderte, in denen der Grieche dem Barbaren unbedingt überlegen gegenüberstand und fast nur gab, nicht empfing, also des VI., V. und IV. Jahrhunderts — ununterbrochen fortgedauert.

Was die einzelnen orientalischen Völker betrifft, so ist zunächst hervorzuheben, daß trotz der o. *[S. 61 ff.]* erwähnten einzelnen Arbeiten im ganzen die Neigung vorherrscht, den *phoinikischen* Einfluß herabzudrücken. Das hängt mit den veränderten Vorstellungen von der Ausbreitung der Phoiniker zusammen. Die Annahme einer altphoinikischen Kolonisation im Mittelmeergebiet wird von W. Freih. v. Landau 'Die Bedeutung der Phönizier im Völkerleben' (*Ex Oriente lux* I, 4), Leipzig 1905, als mit der Kleinheit des Landes unvereinbar bezeichnet. Der Verfasser nimmt an, daß dieselbe Völkerwanderung, welche die Phoiniker selbst nach Kanaan führte, in der Mitte des III. Jahrtausends einzelne Stämme ebenso längs der afrikanischen Küste hin ziehen ließ, wie über dreitausend Jahre später die Araber, und daß die Reste dieser Kolonisten am Anfang des I. Jahrtausends v. Chr. von der ihnen stammverwandten Bevölkerung von Sidon und Tyrus, die mit ihnen in beständigem Verkehr gestanden hatte, politisch unterworfen wurden. Sind diese

Aufstellungen richtig, so kann es eine altphoinikische Kolonisation in Griechenland, wie man sie früher vielfach voraussetzte, nicht gegeben haben, und dies würde um so mehr dafür sprechen, daß der phoinikische Einfluß auf die griechische Religion nur gering gewesen sein könne, wenn man der weit verbreiteten, z. B. von Kaibel, GGN 1901, 497, ausgesprochenen Ansicht ist, daß der religiöse Glaube nicht mit Sitte und Mode sich verpflanze, sondern nur zugleich mit den Gläubigern auswandere. Zu einer solchen Ansicht kann freilich die griechische Überlieferung führen, die meistens, wenn sie von mythischen Verpflanzungen eines Kultus sprechen will, seine Träger wandern läßt. Aber bereits die Kultübertragungen des klassischen Altertums, die historisch beglaubigt sind, beweisen, daß die Götter ebensooft ohne als mit Völkerwanderung und Koloniegründung sich verbreiten. Apollon, Artemis, Herakles, die Göttermutter, Isis, der Zeus Dolichenus, Mithras usw. sind ganz ohne oder mit verhältnismäßig geringen Völkerverschiebungen, wie sie jederzeit vorgekommen sein können, nach Westeuropa verpflanzt worden, wo sie Hauptgötter geworden sind. Vergleicht man die großen geoffenbarten Religionen, den Buddhismus, das Christentum und den Islam, so ergibt sich vollends, daß die Propagation der Religionen von nationalen und geographischen Schranken ganz unabhängig ist. Auch dieser Einwand gegen die Einführung phoinikischer Gottheiten in Griechenland ist demnach unhaltbar. Übrigens sind auch v. Landaus Aufstellungen über die Kolonisation der Phoiniker keineswegs wahrscheinlich.

Herrschte im allgemeinen während der Berichtsperiode die Neigung vor, den phoinikischen Einfluß auf die griechische Religion zu unterschätzen, so haben die zahlreichen Ausgrabungen auf *kleinasiatischem* Gebiet, deren Ergebnisse auf eine der ältesten Griechenlands ähnliche Kultur hinzuweisen scheinen, verbunden mit den Übereinstimmungen in den epichorischen Namen, auf die namentlich Kretschmer und in neuerer Zeit A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen, Göttingen 1905, aufmerksam gemacht haben, dazu geführt, der vorausgesetzten, den Kleinasiaten verwandten vorhellenischen Bevölkerung Griechenlands eine Reihe der späteren Gottesvorstellungen zuzuschreiben. Fick hält u. a. Apollon *Ἐρεθίμιος* (46) und *Οὔλιος* (47), Arisbas (63), Europa (21), Hyakinthos (58), Minos (27) für vorgriechisch. Auf die wichtigste in dieser Richtung sich bewegende Arbeit wird unten *[II, 'Apollon']* eingegangen werden müssen; hier ist noch auf Kaibel zu verweisen, der in dem oben

[S. 25] besprochenen Aufsatz (GGN 1901, 488 ff.) eine ganze Reihe griechischer Götternamen mit Götter- oder auch theophoren Personennamen Kleinasiens vergleicht. So wird zu Kottos (495) Kotys, zu Molione (511) Molis verglichen; Konisalos (495) soll an Pairisalos ein Analogon haben, Hermes (500) in lyk. Hermadannas, Hermandimasis, Hermadorias usw., Tityos (505) in Tityassos stecken.

Wie der kleinasiatische so wird der *ägyptische* Einfluß, den man sich früher meist als einen nur indirekten vorstellte, gegenwärtig von mehreren Forschern hoch, wahrscheinlich zu hoch, eingeschätzt. So hat der französische Epigraphiker P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (*mém. AIBL* XXXVII), zu zeigen versucht, daß Demeter und Dionysos, als Ehegatten betrachtet, das im XV. Jahrhundert v. Chr. zunächst nach Kreta, dann, sei es direkt von Ägypten, sei es von Kreta aus nach Eleusis übernommene Paar Isis und Osiris sind. Dieser ägyptische Dionysos soll streng zu scheiden sein von dem thrakischen, der sich nach Theben verbreitete und hier als Sohn des Zeus und der Semele eine neue Gestalt erhielt, der aber allerdings in Delphoi mit dem kretisch-ägyptischen zusammengeschmolzen ist. Jener thrakische Dionysos war nach F. ein Gott der wilden Bergeinsamkeit; in Nachahmung der in Wasserfällen und anderen Naturerscheinungen sich äußernden wilden Naturkräfte wurde er in bakchantischem Taumel verehrt. Dagegen war der ägyptische Dionysos wie sein Vorbild Osiris gerade umgekehrt ein menschenfreundlicher Gott der Kultur; der Hauptmythos, der von ihm erzählt wurde, war sein Tod und seine Wiederbelebung durch seine Gattin und Schwester, mit der er sich nach seinem Tode wieder vereinigt. Mit Rücksicht auf die 14 Stücke, in die Osiris zerrissen sein soll, opferten in Athen, wohin sich von Eleusis aus der Kult schon in den ältesten Zeiten verbreitet haben soll, die 14 Geraren an besonderen Altären; die Basilinna, die an den Anthesterien mit dem Gotte vermählt ward, stellte nach dem Verfasser Demeter, die göttliche Gemahlin des Dionysos, dar. — In diesen Sätzen steckt gewiß manches Richtige. Daß der Mythos von der Zerreißung des Zagreus in wahrscheinlich 14 Stücke — eben um dieser Zahl willen ist die Titanenzahl auf 14 erhöht worden — der Osirissage nachgebildet sei, ist sehr glaublich, und für die kretische Heimat der eleusinischen Kulte hat die älteste bis ins VII. Jahrhundert hinaufgehende Überlieferung, der homerische Hymnos, ein verstecktes, aber eben deshalb unverdächtiges Zeugnis in der Angabe der Göttin erhalten, sie sei

die Kreterin Dos. Allerdings gehört es zum epischen Stil, daß Personen, die ihren richtigen Namen nicht nennen wollen, sich oft für Kreter ausgeben; aber die sonderbare Sitte muß doch eine Ursache haben, und diese ist wahrscheinlich darin zu suchen, daß zahlreiche Kultstätten, die sich im VIII. Jahrhundert als Filiationen kretischer Heiligtümer ausgegeben hatten, später aber von dieser Herleitung nichts mehr wissen wollten, sich vielmehr als selbständige Stiftungen der Gottheit bezeichneten, die bestehende ältere Überlieferung zugleich zu erklären und zu beseitigen suchten, indem sie dieselbe auf eine Lügenerzählung zurückführten. Bis dahin ist das Ergebnis des Verfassers zu billigen; aber die weiteren Sätze, die hinzugefügt werden, und die Beweisführung, durch die das Ganze gestützt werden soll, enthalten so viel offenbare Irrtümer, daß F. der von ihm vertretenen Sache weit mehr geschadet als genützt hat. Ihm fehlt die Einsicht in das Wesen der Geschichtsüberlieferung; er glaubt, daß die Athener sichere Kunde von der Einführung von Kulten in der Mitte des II. Jahrtausends v. Chr. besaßen, und schreibt sogar den späten Mythographen, da sie aus älteren Quellen schöpfen können, die Fähigkeit zu, die verschiedenen in Dionysos zusammengeflossenen Gestalten zu sondern. Von der gesamten Kritik, die seit drei Menschenaltern an der angeblichen Überlieferung der Griechen geübt ist, existiert für F. nichts. Für ihn ist alle Überlieferung wertvoll, wenn sie sich seinen Ergebnissen fügt, und da dies die jüngere in um so höherem Grade tut, je mehr der Hellenismus bestrebt war, die verschiedenen Vorstellungen und Überlieferungen auszugleichen, so ergibt sich von selbst, daß er häufig nicht den vorhandenen wirklichen Überlieferungen, sondern späten und verdächtigen Quellen folgt. Statt auf die Texte der XVIII. und XIX. Dynastie, die doch zum Beweise seiner These zunächst in Betracht kämen, stützt sich der Verfasser auf Diodor und Plutarch, höchstens auf die Denderahinschriften, die ja, womit er sich beruhigt, an die Stelle älterer getreten sein können; für die eleusinische Geschichte beruft er sich vorzugsweise nicht auf den homerischen Hymnos, sondern auf die Atthidenschriftsteller. Jener weiß noch nichts davon, daß Eleusis zu Athen gehört; für F. ist dies schon in weit früherer Zeit selbstverständlich. F., dem in diesem Punkt auch der sonst ziemlich skeptisch urteilende B a s s i, *Riv. di fil. cl.* 33, 589 folgt, nimmt den Dionysoskult in Eleusis als uralt an; aber der Hymnos kennt keine dem Dionysos geltende Kulthandlung und verflicht den Gott auch nicht in den Mythos. Da der Verfasser des Hymnos mit allen Mitteln, ohne Rücksicht

auf die poetische Wirkung, danach strebt, Beziehung zu möglichst vielen Kulteinrichtungen der Mysterienstätte zu gewinnen, ist in diesem Fall das Schweigen der ältesten Quelle beredt. Es kommt hinzu, daß der Dichter dasjenige eleusinische Fest, an dem später Dionysos gefeiert wurde, die Haloa, kennt, jedoch nur als ein Demeterfest. Jane Harrison, *Proleg. to the Study of Greek Relig.*, 146 hat mit großer Sicherheit den Namen der Haloen von der Tenne abgeleitet und die befremdliche Ansetzung des Festes in den Poseideon, wo auf der Tenne nichts zu tun ist, damit erklärt, daß erst später Dionysos hinzugetreten sei, dem zu Ehren man die Haloen um ein Vierteljahr in diejenige Jahreszeit hinausgerückt habe, wo man allenfalls schon frischen Wein haben konnte. Das ist nicht richtig. Ἀλωή, att. ἅλως, ist im Demeterkult die Bezeichnung des Saatfeldes gewesen, auf welchem nach der dritten Umpflügung jene obszönen Riten geübt wurden, auf die der Iasionmythos und der Name des Triptolemos anspielen. Es kann darüber um so weniger ein Zweifel sein, als die unzüchtigen Gebräuche auch später noch an den Haloen geübt wurden und außerdem das Fest unmöglich von der ἅλως Τριπτολέμου in Eleusis getrennt werden darf. Wenn nun der Dichter zwar durch die Nennung des Triptolemos und durch die Iambegeschichte deutlich auf die Haloen hinweist, aber nichts davon weiß, daß Dionysos an ihnen verehrt wurde, so ist das ein entscheidender Beweis gegen das Alter des eleusinischen Dionysoskultus. Auch ist die Einführung dieses Dienstes wahrscheinlich nicht die älteste Erweiterung der Haloenfeier; schon als die späteren attischen Monatsnamen eingeführt wurden, d. h. ungefähr in Solons Zeit, hat man, damit der aus Ionien entlehnte Poseideon nicht ohne Poseidonfest sei, eine Pompe dieses Gottes eingerichtet und diese mit dem Haloenfest verbunden, weil erstens Poseidon seit alter Zeit an manchen Orten auf der ἀλωή verehrt und zweitens durch die Feier des athenischen Burggottes das erst vor kurzem erworbene Eleusis noch fester mit der Hauptstadt verbunden wurde. Wahrscheinlich erst ein Menschenalter später, unter Peisistratos, ist Dionysos in die Haloen und damit nach Eleusis gekommen. Da es auch sonst keinerlei ältere Zeugnisse für die Paarung des Dionysos mit der Demeter gibt, ersterer Gott vielmehr in der älteren Zeit regelmäßig neben Artemis steht, so ist schon der Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung Foucarts nicht richtig gewählt. Damit fällt zugleich die wichtigste Stütze der Hypothese F.s, der Parallelismus des Doppelpaares Isis-Osiris und Demeter-Dionysos. — Foucarts Hypothese von dem ägyptischen

Ursprung der eleusinischen Weihen ist fast allgemein abgelehnt; nur Lécrivain bei Daremberg-Saglio 3, 2134 ff. und Stanisl. Schneider, W. St. 25, 147 ff. schließen sich in der Hauptsache an ihn an, der letztere, indem er Dionysos — wie auch Adonis — für Ägypter hält (vgl. u. *[II 'Dionysos']*); Campbell, *Religion in Greek Literature [u. I, 6]* ist zwar geneigt, ägyptische Einflüsse für Eleusis zuzugeben (255), glaubt aber, daß die einwandernden Griechen mit dem Ackerbau bereits gewisse Erntezeremonien mitbrachten, die nur nachträglich mit den ägyptischen Riten verschmolzen wurden. Goblet d'Aviella, *RHR.* 46, 1902 352, der aber den arischen Charakter der eleusinischen Mysterien betont *[s. u. II 'Demeter']* und die Möglichkeit einer Verpflanzung in so alter Zeit leugnet, hat wenigstens für das IX. Jahrhundert ausländische Einflüsse, die er jedoch vorzugsweise von Babylon ausgehen läßt, angenommen. — Unter den vielen Bekämpfern der eleusinischen Hypothese Foucarts ist A. Lang zu nennen, der (*Hom. hymns* 81) nachweisen will, daß für alle die Punkte, in denen der eleusinische und der ägyptische Kult übereinstimmen, sich Parallelen auch bei andern Völkern — es werden meist wilde Stämme zum Vergleich herangezogen — finden. J. Harrison, die (*Cl. Rev.* 17, 84) sich an Lang anschließt, hält damit für vereinbar, daß Foucarts Theorie *Mutatis mutandis* richtig sei! — Beziehungen zwischen *Libyen* und der altkretischen Kultur folgert Savignoni, *Mon. ant. RAL.* 13, 120 ff. aus den Darstellungen der Vase von Haghia Triada: u. a. wird (121) die *αἰγίς* für libysch erklärt.

Über diejenigen Untersuchungen, die den Zusammenhang der griechischen Kulte und Mythen mit denen des *Zweistromlandes* ins Auge fassen, kann hier ganz kurz berichtet werden, da über sie in einem andern Zusammenhange teils schon gehandelt ist *[o. S. 66 f.]*, teils noch zu handeln sein wird *[u. IV. 'Astronomie']*. P. Gardner, *Mél. Perrot* 122 ff. glaubt, daß die babylonische Kultur im III. und II. Jahrtausend die vorgriechische und vorrömische der Mittelmeerländer beeinflußt habe und daß die Griechen diese Kultur übernahmen, so daß z. B. Aphrodite der griechischen Mylitta wenigstens indirekt entsprechen würde. — Wegen der früher öfters zu Schlüssen auf indogermanische Urvorstellungen benutzten Übereinstimmungen zwischen griechischen und indischen kosmologischen Vorstellungen ist Warren, *Journ. of the Amer. Orient. Soc.* 26, 84 ff. zu erwähnen, der nachweist, daß sich die indischen Vorstellungen auf diesem Gebiete auch vielfach mit baby-

lonischen berühren, und daraus den in der Tat wahrscheinlichen Schluß zieht, daß sie diesen nachgebildet sind. Die Folgerung, die sich daraus für die verwandten griechischen Weltschöpfungslehren ergibt, liegt auf der Hand. — Für den babylonischen oder eigentlich akkadisch-sumerischen Ursprung vieler bisher für indogermanisch gehaltener Mythenelemente tritt ein *L. V. Rinonapoli, *Gli dei babilonesi e i loro congeneri arii. Saggio di una Storia presso le genti mediterranee*, Cagliari 1903. *Introduzione: Il fantasma Ario in mitologia comparata.* Es werden u. a. verglichen Gibil und Hephaistos, Nebo und Hermes, Ištar und Aphrodite, Hadad und Dionysos, Samlāh (Hadads Mutter) und Semele usw. Callegari, *Riv. di stor. ant.* 7, 619 f. empfiehlt das Buch, aber was er davon mitteilt, läßt Zweifel über die Richtigkeit dieses Urteils aufkommen.

Außerordentlich wichtige Ergebnisse sind dadurch gewonnen worden, daß die *Nachwirkungen der orientalischen Religionen im Hellenismus* weit genauer festgestellt wurden, als dies vorher auch nur erstrebt werden konnte. In dem Aufsatz über die Himmelsreise der Seele zeigt Bousset, Arch. f. Rlw. 4, 136 ff.; 229 ff., daß die beiden Vorstellungen von dem Aufstieg der vom Körper durch den Tod befreiten Seele und der Möglichkeit, daß dieser Aufstieg in ekstatischem Zustand auch von Lebenden vollzogen werden könne, seit alter Zeit in der eranischen Religion vorlagen. Ursprünglich glaubte man an drei Himmel; indem sich aber diese Vorstellungen mit älteren babylonischen verbanden, setzte man sieben Himmel entsprechend den sieben Planetensphären ein. Die so veränderte Lehre von der Himmelsreise der Seele erscheint in späteren eranischen, jüdischen und griechischen Werken; auch auf Spuren in der älteren griechischen Literatur weist der Verfasser mit Recht hin und hebt treffend hervor, daß sich aus dem höheren Alter dieser Zeugnisse nicht schließen lasse, daß der Orient die Lehre oder auch nur die übereinstimmenden Teile der Lehre aus griechischen Philosophen entlehnt habe. Nur hinsichtlich eines — allerdings sehr wichtigen — Punktes betont B. nachdrücklich die Priorität des Hellenentums, nämlich hinsichtlich der pessimistischen Anschauung vom Diesseits, nach welcher die Seele hier unten sich in einem ihrer eigentlichen Natur unwürdigen Zustand befinde und der Leib als Kerker oder Grab der Seele angesehen werde. Wo dieser Gedanke sich findet, nimmt B. griechischen Einschlag an. Hierin scheint er mir nicht recht zu haben; vgl. Hdb. II, 1622 ff. — Über andere Beziehungen des Hellenismus

zu den orientalischen Religionen wird bei der Besprechung der Astrologie und der Mystik [*Abschn. IV i und k*] zu sprechen sein.

Je mehr sich herausstellt, einen wie nachhaltigen Einfluß die babylonische Kultur auch noch auf die religiösen Vorstellungen des späteren Altertums ausgeübt hat, um so mehr Aufmerksamkeit verdienen die ***jüngeren christlichen*** und ***mohammedanischen Sekten*** Vorderasiens, in denen sich Reste jener späteren babylonischen Lehren erhalten haben können; von hohem Wert sind daher auch für die klassische Religionsgeschichte Untersuchungen, die diese früher wenig beachteten Sekten bekannter gemacht haben. Ein Schüler Clermont-Ganneaus, René Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis* (*École des Hautes Études* 129), Paris hat die Lehren einer derartigen Sekte zum ersten Mal in einer Form dargestellt, die eine wissenschaftliche Benutzung ermöglicht.

Über das Verhältnis der Griechen und Römer zum ***Judentum*** handelt F. Stähelin, 'Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung', Basel 1905. Der Verfasser dieses aus einem Vortrag erwachsenen Essays bietet nichts Eigenes, aber er besitzt eine genaue Kenntnis der disparaten antiken Quellen, auch der jüngst gefundenen Papyri, und beherrscht die neuere Literatur offenbar auch da, wo er sie nicht zitiert. In zweifelhaften Fällen zeigt er meist gutes Urteil, auch wenn er namhaften Gelehrten entgegentritt; im einzelnen wird man natürlich anders urteilen können als der Verfasser. Die antisemitische Tendenz Manethos — über dessen sonstige Zuverlässigkeit übrigens heute nicht mehr so günstig geurteilt werden sollte, als es der Verfasser noch tut — würde m. E. nur dann feststehen, wenn wir das, was er in seiner romanhaften ägyptischen Vorlage fand, und das, was erst in Beziehung auf die Juden von ihm oder seiner Quelle hinzugefügt wurde, sicher trennen könnten. Bestand, wie es m. E. gar nicht unwahrscheinlich ist, die Neuerung bloß darin, daß ein phantastischer Bericht von einer unter Amenophis erfolgten Auswanderung auf die Juden übertragen wurde, waren also die *μιαροί* bereits durch die nicht auf die Juden bezügliche ältere Überlieferung — die übrigens erst in diesem Falle recht verständlich wird — gegeben, so ist Manetho oder wer vor ihm von dem Auszug der Juden in dieser Form erzählt hat, viel mehr durch eine falsche Gleichsetzung, also durch einen geschichtlichen Irrtum bestimmt worden als durch Antisemitismus. In Beziehung auf die Verhöhnung Agrippas in Alexandreia und auf das bekannte Spottkruzifix hätte St. nicht die Vermutungen von H. Reich, Der

König mit der Dornenkrone (Neue Jahrb. f. cl. Altt. 7, 726 ff. S. A. Leipzig 1905) aufnehmen sollen, der in beiden Fällen durch die überflüssige Annahme der Nachahmung eines Mimos die auch sonst ganz verständliche Verhöhnung erklären will (vgl. Berl. phil. Wochenschr. 26, 173).

Der Vollständigkeit wegen sei endlich erwähnt, daß Faust, 'Einige deutsche und griechische Sagen im Lichte ihrer ursprünglichen Bedeutung', Progr. Mühlh. i. E. 1898 *germanische* Mythen in der griechischen Heldensage nachzuweisen versucht. Er glaubt, daß in Thrakien und Kleinasien germanische Stämme saßen, von denen die Griechen u. a. die Endymion- und die Argonautensage übernahmen. Vgl. u. *[II 'Endymion' u. 'Argonauten']*.

III. Nachschlagwerke und Handbücher. Untersuchungen, die sich auf gröfsere zusammenhängende Gebiete der griechischen und römischen Mythologie und Religionsgeschichte beziehen.

a) Gesamtdarstellungen der griechischen und römischen Mythologie und Religionsgeschichte in lexikalischer Form.

Die Verteilung des ungeheuren mythologischen Stoffes in einzelne alphabetisch geordnete Artikel wird gegenwärtig von vielen Forschern für die brauchbarste Form einer mythologischen Gesamtdarstellung gehalten; und daß sie bedeutende Vorzüge haben muß, lehrt der Umstand, daß diejenigen Forscher, für welche die Mythologie eine Hilfswissenschaft ist, sich mit Vorliebe der lexikalischen Darstellungen, namentlich der beiden deutschen, bedienen. Die alphabetische Anordnung ermöglicht es, den Stoff an eine Reihe von Forschern zu verteilen; in vielen Fällen, namentlich in den kleineren Artikeln, hat die lexikalische Form auch den Vorzug der größeren Übersichtlichkeit. Diesen Lichtseiten stehen freilich auch erhebliche Nachteile gegenüber. Das Zusammenarbeiten einer Vielheit zwingt die Redaktionen, entweder einen nicht rechtzeitig eingelieferten Artikel an anderer als der natürlichen Stelle zu bringen oder auf die zuletzt eingehenden Artikel der zur Publikation kommenden Serie zu warten. Dadurch wird die Vollendung des ganzen Werkes hinausgeschoben, und es ver-

alten nicht bloß die früher erschienenen Bände, sondern manche Artikel, während sie in den Fahnen in der Druckerei stehen. Ein zweiter Übelstand ist die große Ungleichmäßigkeit der einzelnen Artikel. Der Leser, der oft nur eine einzige Notiz sucht, ist daher namentlich bei den längeren Artikeln gezwungen, sich erst das Anordnungsprinzip und die Darstellungsform klarzumachen, welche die Verfasser — manchmal eigenwillig und unpraktisch — gewählt haben. Unvorteilhaft ist z. B. die Vorlegung der Zeugnisse in chronologischer Folge, denn die meisten Leser suchen über sachliche Fragen Auskunft, und da oft ein jüngeres Zeugnis eine ältere Nachricht enthält, wird durch diese Anordnung auch ein falsches Bild von der Überlieferung gegeben.

W. H. Roscher, 'Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie', Leipzig, B. G. Teubner, ist in den acht Jahren der Berichtsperiode von 'Nabaiothes' bis 'Pleiones' vorgeschritten. Da Roscher von Anfang an seinen Mitarbeitern eine große Freiheit gelassen, ihnen auch den Raum fast uneingeschränkt freigestellt hat, so hat sich das ML. immer mehr zu einer Sammlung von Monographien entwickelt; ja, der Wert des Buches liegt vornehmlich in den umfassenderen Artikeln, von denen daher wenigstens einige schon hier namhaft gemacht werden sollen; andere werden im zweiten Teile dieses Berichtes unter ihrem Lemma zu erwähnen sein. An erster Stelle kommt des Herausgebers Artikel 'Pan' in Betracht, der, durch zahlreiche Spezialuntersuchungen Roschers *[Jahresber. Bd. 102, 228]* vorbereitet, eine umfassende Übersicht über die literarische Überlieferung gibt; die Kunstdarstellungen Pans hat mit gleicher Zuverlässigkeit Wernicke behandelt. Von sonstigen Artikeln R.s sind zu nennen 'Pandareos', 'Pandaros' und die beiden Sammelartikel 'Nosoi' und 'Planeten', die beide ebenfalls mehrere Monographien des Verfassers hervorgerufen haben und von denen der letztere überdies in den Beiträgen Bolls eine wertvolle Bereicherung erfahren hat. Noch zwei andere astromythische Darstellungen, Kuentzles 'Orion' und Ilbergs 'Pleiaden', enthält der hier in Betracht kommende Teil des ML., von denen allerdings der erstere namentlich in seinem archäologischen Teil — weniger durch kühne Deutungen als durch unbegründete Zweifel — mancherlei Widerspruch herausfordert und z. T. schon durch Ilberg widerlegt ist. Ganz besonders zu rühmen sind die Artikel über die römischen Gottheiten, die meist ('Neptunus', 'Ops', 'Pales', 'Penates', 'Pilumnus') von Wissowa herrühren; sorgfältig ist auch 'Orcus' von R. Peter behandelt,

dessen Auffassung, daß der Name, von *arcere* abzuleiten, die ursprünglich römische Bezeichnung des Unterweltgottes sei, allerdings in neuerer Zeit wahrscheinlich mit Recht bestritten ist *[s. u. II 'Orcus']*. Die ägyptischen Artikel ('Necheb', 'Neilos', 'Nephthys', 'Nit', 'Nut') Drexlers zeichnen sich, wie immer, durch stupende Gelehrsamkeit aus, hinter der es nicht immer leicht ist, größere Gedankenreihen zu entdecken; auch hat er mannigfache Zusätze zu anderen Artikeln (z. B. 'Nestis') beigesteuert und die babylonische 'Omorka' behandelt. Im übrigen ruhen die Assyriaka ('Nebo', 'Nergal', 'Ninib', 'Oannes') wieder in den Händen von A. Jeremias. Die germanischen Gottheiten ('Nehalennia', 'Nerthus') zu besprechen hat Ihm übernommen. Eine Teilung nach Fächern hat der Herausgeber für das ungeheure Gebiet der griechischen Götter und Heroen nicht durchzuführen unternommen; meist hat er solche Autoren zu gewinnen gesucht, die als Kenner des betreffenden Gegenstandes sich bereits an anderer Stelle bewährt hatten. So hat er Jo. Schmidt 'Odysseus' und 'Penelope', Roßbach 'Nemesis', Knaack 'Phaethon', Hannig 'Pegasos', Rapp 'Pentheus' anvertraut. Durch dies Prinzip ist eine sehr weit gehende Arbeitsteilung zustande gekommen, die zwar den Vorteil einer größeren Spezialisierung, aber auch den Nachteil einer noch weiteren Zersplitterung nach sich gezogen hat. Die Zahl der Mitarbeiter ist außerordentlich groß: die meisten haben in der Berichtsperiode nur einen oder wenige größere Artikel geliefert, so Bulle über 'Nike', Deubner 'Personifikationen', Gruppe 'Orpheus' und 'Phanes', Ilberg (außer dem erwähnten 'Pleiades') 'Phaidra', H. Levy 'Palamedes', Türk 'Oneiros', 'Paris', 'Philoktetes', Wagner 'Nephele'. In mehreren Fällen war es auch in diesen Teilen des ML notwendig, die Artikel selbst zu spalten; namentlich sind die Denkmäler mehrfach von einem anderen Forscher besprochen als die literarischen Zeugnisse, was zwar, wenn es sich um Götter handelt, wie bei dem oben erwähnten Pan, erträglich ist, aber zu mancherlei Wiederholungen, Lücken und Unstimmigkeiten da Anlaß gibt, wo die Denkmäler zur Feststellung der Überlieferung mit herangezogen werden müssen, wie bei dem Artikel 'Omphale', der zwischen Tümpel und Sieveking, 'Palladion', der zwischen Wörner und Sieveking, 'Niobe', der zwischen Enmann und Sauer geteilt ist. Größere Reihen von Artikeln haben auf dem Gebiete der rein griechischen Mythologie nur wenige Forscher geliefert, von denen Weizsäcker ('Neleus', 'Neoptole-

mos', 'Nereiden', 'Nestor', 'Oinomaos', 'Okeanos', 'Palaimon', 'Patroklos', 'Peirithoos', 'Peitho', 'Pelias') und demnächst Bloch ('Nereus', 'Nymphen', 'Palikoi', 'Peleus', 'Phorkys'), dessen Beiträge aber nicht gleichmäßig durchgearbeitet sind und auch gern subjektive Lieblingsansichten vortragen, endlich der sorgfältige Höfer ('Oidipus', 'Orestes', 'Ortygia', 'Pater', 'Phthonos') unter den größeren Artikeln am häufigsten erscheinen. Stehen auch nicht alle Artikel auf der Höhe und finden sich so bahnbrechende Arbeiten, wie es früher z. B. Furtwänglers Beiträge zum ML waren, in den neueren Teilen nicht mehr, so ist doch im ganzen das Niveau eher gestiegen als gesunken, und wenn erst, wie es die Verlagsbuchhandlung in Aussicht gestellt hat, die auf einen kleineren Maßstab berechneten, jetzt überdies veralteten Artikel der ersten Buchstaben durch eine neue Bearbeitung ersetzt sind, wird das ML trotz des beständigen Fortschritts der Wissenschaft auf viele Jahre hinaus das unentbehrliche Hilfsmittel nicht bloß für alle mythologischen Untersuchungen, sondern ebenso auch für andere Zweige des Altertums sein.

Als Ergänzung des ML sind Einzelhefte für Zusammenstellungen in Aussicht genommen, die in dem Rahmen des größeren Werkes keinen Platz finden können. Von diesen Supplementen erschienen in der Berichtsperiode:

J. B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur*, 1902: eine fleißige Zusammenstellung nach dem Muster von Bruchmanns *Epitheta deorum, quae apud poetas Graecos leguntur*, aber weder an Vollständigkeit noch an Zuverlässigkeit der Zitate mit dem Vorbild zu vergleichen. Die Kultnamen der Götter hat der Verfasser in seiner Dissertation *[s. u.]* behandelt. — E. H. Berger, der bekannte Verfasser der jetzt in zweiter Auflage vorliegenden 'Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde bei den Griechen', hatte der Redaktion des ML eine mythische Geographie versprochen, die früher Tümpel in Aussicht gestellt hatte und die in der Tat ein dringendes Bedürfnis ist; als Ersatz entschloß er sich endlich auf dringenden Wunsch Roschers und des Verlegers, wenigstens die 'Mythische Kosmographie der Griechen' (1904) zu schreiben. Ohne die pietätvollen Gefühle zu verkennen, denen der Herausgeber und der Leiter des ML unmittelbar nach dem Tode des Verfassers einen warmen Ausdruck gaben, müssen wir doch leider feststellen, daß die Arbeit dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft und dem Werke, dem es als Supplement angereiht werden soll, nicht bloß deshalb, weil von irgendwelcher

Vollständigkeit der alten und neueren Literatur, ja von irgendeinem Plan in ihrer Auswahl gar nicht die Rede ist, sondern auch deshalb nicht entspricht, weil dem auf geographischem Gebiet verdienten Verfasser die modernen mythologischen Probleme nicht bekannt sind. Die Aufgabe muß noch einmal versucht werden.

Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von G. Wissowa, VI.—X. Halbband, Stuttgart 1899—1905. Dieses von '*Campanus ager*' bis 'Ephoroi' vorgeschrittene Werk ist bekanntlich gerade auf mythologischem Gebiet, für dessen römischen Teil der Herausgeber die erste Autorität ist, von besonderem Wert. Vor Roschers ML hat es den Vorzug, daß eben dieses gut vorgearbeitet hat. Der Vorteil wird sich für die Mitarbeiter um so mehr geltend machen, je weiter das Werk fortschreitet, weil das Niveau des ML etwa vom vierten Buchstaben an sich beträchtlich zu heben beginnt. Für die Redaktion lag ein wesentlicher Vorteil von Anfang an darin, daß sie, die Experimente des ML und auch die der alten Paulyschen RE benutzend, nach einem festeren Plan verfahren konnte. So ist die RE, trotzdem sie natürlich im ganzen für die Mythologie weniger Raum verwenden kann als das ML, doch auch für jede mythologische Forschung unentbehrlich, weil über gewisse Fragen nur hier sichere und ausführliche Auskunft zu finden ist. Billigung verdient es, daß die ἐπικλήσεις besonders behandelt sind; sie ruhen in der Hand O. Jessens, der diesen Studien allerdings etwas fremd geworden ist und deshalb bisweilen einem aus Unsicherheit des Urteils hervorgehenden Skeptizismus huldigt, aber doch seine Aufgabe im ganzen sorgfältig und verständig gelöst hat. Sehr dankenswert sind ferner die zahlreichen naturwissenschaftlichen Artikel; bisher gab es für die mineralische Mythologie kaum irgendwelche und für die Tier- und Pflanzenwelt nur ganz ungenügende neuere Nachschlagewerke. Jetzt haben Blümner (Elfenbein), Olck ('Casia', 'Citrone', 'Cypresse', 'Eiche', 'Drossel', 'Ente', 'Efeu'), Wellmann ('Delphin', 'Eisvogel', 'Elefant') u. a. endlich diese Lücke ausgefüllt. Überhaupt liegt der Wert der mythologischen Teile der Realenzyklopädie hauptsächlich in solchen Artikeln, die nicht an bestimmte Götternamen anknüpfen; hat auch schon Roschers ML mancherlei derartiges geboten, so kann doch natürlich eine Realenzyklopädie darin viel weiter gehen: Artikel wie Koertes 'Eidolon' und Reischs 'Dreifuß', die beide sehr eingehend die

Kunstdarstellungen berücksichtigen, bieten ein Material, wie es sonst in dieser Vollständigkeit nirgends zu finden ist. Weniger glücklich sind in dem hier zu besprechenden Teil die eigentlichen mythologischen Artikel ausgefallen. Es galt durch übersichtliche Anordnung und gleichmäßige Auswahl des Materials die mit der Knappheit des Raumes verbundenen Nachteile einigermaßen auszugleichen. In hohem Grade war dies in den großen Artikeln der ersten Bände Wernicke gelungen. Von den jetzigen Mitarbeitern haben nur sehr wenige die gleiche Aufopferung in der Anpassung an ein Schema und die gleiche Gewissenhaftigkeit in der Ausführung bewiesen. Kern, der besonders die Mysterienkulte bearbeitet hat ('Eleusis', 'Daduchos', 'Daktyloi', 'Demeter', 'Dionysos', 'Dromena'), ist zum Teil recht oberflächlich verfahren; Bethe, dem namentlich die Bearbeitung der Heldensage zugefallen ist (z. B. 'Chimaira', 'Diomedes', 'Dioskuroi', 'Endymion', 'Elektra') läßt mehr, als im Interesse der Leser wünschenswert ist, seine eigenen Ansichten hervortreten. Tümpel ('Damnameneus', 'Deukalion' usw.) diskreditiert das ganze Unternehmen, wenn er z. B. V, 1. 276 die Vermutung ausspricht, daß *Δεύκαλος* = *Δύ-αλος* sei, 'vorausgesetzt, daß man eine Verhärtung des Spiritus in *κ* annehmen darf'. Als Verfasser zahlreicher kleinerer Artikel aus der griechischen Mythologie seien noch Escher (z. B. 'Charites', 'Chiron', 'Danae', 'Dryops') und Waser ('Charon', 'Charybdis', 'Daimon', 'Danaides', 'Danaos', 'Daphne', 'Dike', 'Eirene', 'Eleutheria', 'Elysion', 'Empusa', 'Enyo') genannt. Die Artikel über römische Mythologie hat teils Wissowa selbst ('Caristia', 'Ceres', '*delubrum*', 'Diana'), teils Aust ('Carmenta', 'Concordia', 'Consentes', 'Consus', 'dius Fidius', 'Elicius') übernommen. Die Religionen der barbarischen Völker des klassischen Altertums werden nicht so ausführlich wie im ML, übrigens auch nicht gleichmäßig behandelt; am wertvollsten sind Cumonts (z. B. 'Dea Syria', 'Dendrophori', 'Dracones sancti', 'Dusares', 'El') und Ihms ('Druiden') Beiträge.

Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments.* Paris, Hachette. Mit der Berichtsperiode fällt ungefähr das Erscheinen des dritten Bandes dieses dritten monumentalen Werkes in lexikalischer Anordnung zusammen. Er umfaßt die Buchstaben H—M. Von der Realenzyklopädie unterscheidet sich das *Dictionnaire* bekanntlich formal durch die Abbildungen, inhaltlich dadurch, daß es nur die 'Alter-

tümer' berücksichtigt. Leider ist dieser Begriff sehr schwankend, und so weiß man selten vorher, ob man eine gesuchte Notiz finden wird. Die Gottheiten sind ziemlich vollständig aufgenommen und zum Teil in ausführlichen Artikeln behandelt; so z. B. von den griechischen durch F. Durrbach 'Latona', 'Ilithyia', 'Kairos', 'Keres', 'Kolias', Ares ('Mars'), durch Foucart der Zeus Milichios vom Peiraieus, den der Verfasser einem Baʿal Milik gleichsetzt; Fougères hat Athena ('Minerva'), Hild Hera ('Juno'), 'Horae', 'Hymenaios', 'Iris', Hubert 'Kyrene', Lechat 'Hygieia', Legrand 'Maenades', 'Maia', Hermes ('Mercur'), Navarre 'Musae'), P. Paris 'Hekate', Perdrizet Zeus ('Jupiter'), Pottier 'Jacchus', Toutain 'Melikertes' geliefert. Von den römischen Gottheiten sind außer denen, die soeben bei den ihnen gleichgesetzten griechischen erwähnt sind, im dritten Band folgende besprochen: 'Iuturna', 'Iuventus', 'Lares', 'Larva', 'Libitina', 'Manes', 'Mater Matuta' durch Hild, 'Honos' durch Saglio, 'Ianus' durch Toutain. Die ägyptischen Gottheiten 'Harpocrates' und 'Isis' hat natürlich G. Lafaye, Mithras Cumont, den etruskischen Mantus (sehr skeptisch) J. Martha, die keltisch-germanischen 'Matres' Hild behandelt. Viel weniger ausführlich als von den Göttern ist von den Heroen die Rede; außer dem großen und wertvollen Artikel 'Heros' von Hild sind als etwas eingehendere Arbeiten nur 'Iphigenie' (Decharme), 'Hercules', 'Medea' (Durrbach) und 'Helena' (Paris) zu erwähnen. Die *Epikleseis* haben nur sehr vereinzelt eigene Lemmata erhalten; ein paarmal werden sie zugleich mit den Festen, denen sie den Namen gegeben haben ('Hellotia', 'Homoloia', 'Ithomaia', 'Itonia', 'Laphria', 'Munichia' u. a.) behandelt. Die Feste sind verhältnismäßig sehr reichlich bedacht; in den Buchstaben H, I, K hat die meisten dieser Artikel Couve geschrieben (jedoch Fougères 'Hyakinthia', Graillot 'Hieros Gamos', Saglio 'Homoloia'); später tritt besonders Fougères ('Lykaia', 'Maimakteria', 'Moleia') hervor. Eingehend sind natürlich, dem Zweck des Werkes entsprechend, die Sakralaltertümer berücksichtigt. Foucart behandelt die 'Hierothytai', Hild die 'Hierodulen', Lécrivain die 'Hermaistai' und 'Mysterien', Lechat die '*Incubatio*', Couve den '*Kernos*', Glotz den 'Katapontismos'. Sehr sorgfältig und eine Zierde des ganzen Werkes ist Bouché-Leclercqs Bearbeitung der römischen Kultusaltertümer ('*Haruspices*', '*Inauguratio*', '*Indigitamenta*', '*Lectisternium*', '*Lustratio*'); außer ihm sind auf diesem Gebiet etwa noch Hild ('*Manalis lapis*', '*Mundus*') und Thédenat ('*Lituus*', '*Lucus*') zu nennen. Die

Kunstmythologie ist weniger vertreten, als nach dem Charakter des ganzen Werkes erwartet werden könnte; von eigenen Artikeln sind erwähnenswert 'Hermae' (Paris), 'Labyrinthus' (Pottier) und 'Hippocampus' (Saglio). Es sind, wie man sieht, achtbare Gelehrte, zum Teil anerkannte Meister ihres Faches, die sich in den religionsgeschichtlichen Artikeln des *Dictionnaire* zusammengefunden haben, und im ganzen wird man den Herausgebern die Anerkennung nicht versagen, daß innerhalb des von ihnen gesteckten Rahmens hier nahezu das Höchste geleistet ist, was gegenwärtig in der französisch sprechenden Welt erreichbar war. Zum Lobe des Werkes muß ferner hervorgehoben werden, daß auch diejenigen Forscher, die sonst außerhalb der Menge ihre Wege suchen, sich hier willig in Reih und Glied gestellt haben, wie Bérard in dem Artikel 'Harpyien' und Decharme in der Behandlung der 'Hebe' und 'Ino'. Trotzdem steht das *Dictionnaire* in den religionsgeschichtlichen Teilen nicht auf der Höhe der Realenzyklopädie, und die Franzosen selbst bevorzugen großenteils diese letztere, die das Material — z. B. über die lokale Verbreitung der Kulte, über die Epikleseis und die Attribute — sorgfältiger sammelt. Manche Artikel des *Dictionnaire* scheinen längere Zeit in den Schränken der Redaktion geruht zu haben, ohne vor dem Druck genügend aufgefrischt zu sein; vgl. z. B. Lenormants Aufsatz über die Berggötter. Der Fehler des Buches liegt vor allem darin, daß der Plan von vornherein nicht richtig festgestellt war. Als Nachschlagewerk für den Forscher, der schnelle Auskunft über eine ihm aufstoßende wissenschaftliche Frage wünscht, ist das *Dictionnaire* nur von beschränktem Wert, weil man das gesuchte Lemma zwar hin und wieder findet, meistens aber nicht. Allerdings bieten einen gewissen Ersatz die längeren zusammenfassenden Artikel, aber in diesen ist es, da eine einheitliche Anordnung fehlt, meist schwer, sich zu orientieren, und gewöhnlich findet man mit Hilfe des Registers in einem guten Handbuch die gesuchte Notiz schneller als in diesem Lexikon. Weiter wird das Aufsuchen erschwert durch den seltsamen Einfall, als Stichwörter die lateinischen Bezeichnungen zu wählen: wer sich z. B. über das Theaterwesen unterrichten will, muß den Artikel '*Histrio*', wer über die Unterweltsvorstellungen Auskunft wünscht, '*Inferi*' nachschlagen. Die Namen erscheinen ebenfalls in lateinischer Form; man muß sich also nicht allein über Ares, Zeus, Hera unter 'Mars', 'Juppiter', 'Juno' belehren, sondern auch über Themis und Dike unter '*Justitia*', über Thanatos unter '*Mors*'; oft wird der Leser nicht

einmal auf die Stelle verwiesen, wo er die Auskunft erhalten kann. Trotz dieser Fehler aber ist das *Dictionnaire* ein in manchen Teilen auch für den Forscher unentbehrliches Buch, und es wird sich im folgenden mannigfach Gelegenheit finden, darauf zurückzukommen.

b) Handbücher der Mythologie und Religionsgeschichte.

Bei der früher geschilderten Gärung der Vorstellungen über die Grundelemente der klassischen Religionsvorstellungen scheint unsere Zeit besonders wenig dafür geeignet, unser Wissen über die antiken Kulte und Mythen zusammenzufassen; Usener und mehrere Schüler von ihm haben es ausgesprochen, daß wir uns beschränken müssen, die Vorarbeiten zu einem so großen Unternehmen zu machen. In einem gewissen Sinn ist das richtig; allein wenn auch jetzt gerade die Schwierigkeiten besonders groß sind, so werden sie doch nie ganz aufhören, so daß genau genommen eine antike Religionsgeschichte überhaupt nicht geschrieben werden kann. Wie die allzu hohe Auffassung von den Aufgaben dieser Wissenschaft kann ihr nun allerdings auch umgekehrt eine zu nahe Absteckung der Ziele gefährlich werden. Es herrscht jetzt in manchen Kreisen, nachdem jahrzehntelang die Bedeutung des Mythos überschätzt ist, die Neigung vor, den Kultus als das für die Religionsgeschichte vorzugsweise in Betracht kommende Material oder wenigstens als ihre Hauptquelle zu betrachten. Träfe dies zu, so wäre freilich ein eigentliches Handbuch der antiken Religionsgeschichte möglich, ja, für die römische Religionsgeschichte wäre es sogar, wie der wohlgelungene zweite Teil des Handbuchs von Wissowa *[s. u. S. 103 ff.]* zeigt, schon jetzt vorhanden. Allein die Darstellung der Kulte, auch die Darstellung ihrer Geschichte erschöpft nicht die Aufgabe der Religionsgeschichte; diese ist vielmehr eine Geschichte von Vorstellungen; sie hat die Aufgabe, die religiösen Ideen in derselben Reihenfolge darzustellen, in der sie sich bildeten. Es wird daher auch immer, so sehr sich der Verfasser dagegen verwahren mag, den Anschein haben, daß die von ihm verwendeten Gedankenketten die nämlichen seien, in denen sich einst bei ihrer Bildung die Vorstellungen zusammenschlossen. Wenn auch noch so verklausuliert, enthält die Reihenfolge, in der die Vorstellungen aneinander gefügt werden, ein Präjudiz. Denn diese Gedankenketten sind nicht überliefert und können oft nur mit geringer Wahrscheinlichkeit hergestellt werden; es wird also ein starker Bruchteil ganz unsicherer Elemente zurückbleiben. Da nun eine zusammenfassende

G. vielmehr als Dunkelgöttin aufzufassen und als solche auch die Wandernde geworden ist. Andere Namen für die Erdgöttin sieht der Verfasser z. B. in Dione, Leto, Themis (163). Das Zwillingspaar Licht und Dunkel erscheint nach G. in Polydeukes und Kastor (202) und in allen ihnen verwandten Gestalten; nach dem alten Mythos soll der erstere den Bruder getötet haben. Der Verfasser vergleicht damit Ephialtes, den Dunkelbruder, und Otos, 'den Geschleuderten', das Licht, die sich gegenseitig töten (182), ferner den dunkeln Trophonios oder Hermes und den lichten, dem Hephaistos verwandten Sonnengott Agamedes. Auch Zethos, der 'schnaubende' (ζάω, 183, 2) Sturm- und Dunkelgott, und Amphion (= Hyperion), ferner Nyktimos und der Lichtgott Hyperion werden als Beispiele für das Geschwisterpaar Licht und Dunkel angeführt. Den deutlichsten Beweis aber für seine Theorie findet der Verfasser (205 ff.) in dem großen homerischen Hermeshymnos, den er in eine Reihe sich über mehrere Tage hinziehender himmlischer Akte auflöst und in dem er immer wieder den Gegensatz zwischen Apollon-Sonnengott und Hermes-Dunkelgott ausgesprochen findet. Allerdings ist Apollon nicht der älteste Sonnengott: im Gegensatz zu Helios ist er vielmehr erst von den Ioniern, deren Herrschaft sich einst auch über Kreta erstreckt haben soll, ausgebildet worden, und es sind auf ihn viele fremde Anschauungen übergegangen; indessen hat er doch auch viele Züge des alten Helios bewahrt (431). Einsamen und feierlichen Ganges schreitet der Sonnengott mit der Windkithara durch den Himmelsraum (290). Eine andere, mit tyrrhenischen (320) Elementen versetzte Form des Sonnengottes ist Hephaistos, der mit seinem Feuer das dunkle Wolkenmeer zu den wunderbarsten Kunstwerken gestaltet (96) und auch der Mondgöttin Hera Wolkenthron schmiedet, d. h. erglühen läßt (320), wie er auch selbst von Wolkenmägden gestützt wird (322). Wo im Mythos ein männliches Haupt abgeschnitten wird, ist nach G. an die Tötung des Sonnenhauptes am Abend zu denken, so bei Orpheus (308, 1), Argos (178) und bei den Unglücklichen, denen die Dunkelheroen Oinomaos, Kyknos und Diomedes die Köpfe abschneiden (238). Da jeden Morgen eine neue Sonne im Osten auf- und im Westen untergeht, hat man nach G. hier wie dort ein ganzes Volk von Sonnengöttern, die Aithiopen, wohnhaft gedacht; auch die Kyklopen sollen solches Sonnenvolk sein, während die Kimmerier und Phaiaken Finsternisse sind (19). Von den griechischen Dunkelgöttern ist nach G. (122, 1) Pan der älteste; eine entwickeltere Form ist Hermes (429). Wenn der pfeifende Wind den Himmel mit Wolken

überzieht, umhüllt Hermes durch seinen Gesang Argos mit Schlaf (178). Andere Lokalformen des Dunkelgottes sind — außer den bereits genannten — Asklepios (250 ff.) und Aristaios (429), ferner Kronos, der die Gestalt des Wolkenrosses annimmt, um schöpferisch zu wirken (247) — denn da die Wolke die Sonne verhüllt, wird sie nur als Erscheinungsform des Dunkelgottes betrachtet —, und Ares, in dessen Hain der Sonnenheld Iason eindringt, um die Schrecken der Finsternis zu überwinden (243). Einen Dunkelgott sieht G. (94) auch in Prometheus, der in der Höhlung des Wolkenbaumes den heiligen Funken als Blitz aufnimmt und so dem Sonnengott einen Teil seines Feuers entwendet. Die Wolken, die, wie gesagt, als eine Form der Dunkelheit gelten, spielen überhaupt in G.s Mythologie eine große Rolle. Die mythischen Gebirge wie die Rhipaien (20), die beweglichen Felsen (58), die Berge, welche die Aloaden aufeinander türmen (182), sind Wolken; der Sonnengott Orpheus bewegt durch seine Windmusik die Wolkenfelsen (59). Oft werden die Wolken als Strom, und zwar, da alle irdischen Erscheinungen nur als Nachahmung der himmlischen gelten, als Vorbild der Ströme hier unten gefaßt, die deshalb, weil man in der Wolke auch einen Stier sehen konnte, als stierförmig (174) und, weil die Wolke wandelbar ist, als verwandlungsfähig (58, 1) vorgestellt werden. Die Sonne nährt sich vom Wolkenwasser (45 f.) oder von himmlischem Meth, dem Nektar oder der Ambrosia; denn die goldgelbe Farbe der Wolken schien darauf zu deuten, daß ihr Inhalt Honigsaft sei (98; vgl. 129, 1). Alle die Schläuche, Fässer, Krüge, Häute, Schalen, Becher des Mythos bedeuten die Wolke (60). Aber auch die mythischen Gewänder, z. B. des Iason und Zeus, der Harmonia (61, 2), der Horen (122), der Iole (61, 2) werden als Wolken gedeutet. Auch als riesiger Baum, den das Sonnenfeuer in Brand steckt, werden die Wolken betrachtet (92). Noch öfter werden sie mit lebenden Wesen verglichen. Die Mondgöttin Artemis jagt die Wolkentiere (380); der Sonnengott tötet die Eidechse oder Schlange, d. h. die schlangenartig geformte Wolke (78, 1); er bändigt die Wolkentiere und läßt sich von ihnen tragen oder fahren (45), wie vom Delphin (76, 0) oder vom Roß Areion (84, 1). Erste Versuche, die Wolkenbildung in menschliche Gestalt zu übersetzen, findet G. in den Hekatoncheiren, Kentauren und Giganten. Der Mond wird zunächst als Auge aufgefaßt (362), z. B. in der Graiensage (110); dann auch als Gesicht (Gorgoneion) oder als eine Jungfrau, die *γλαυκῶπις*, *βοῶπις*, *γοργῶπις* heißen kann (363). Solche Mondgöttinnen werden in fast allen weiblichen

Gottheiten und Heroinen vermutet, z. B. in Kyrene und Koronis (255), in den Musen, deren Neunzahl von der Tagzahl der ältesten Woche hergeleitet (125) und deren Name darauf bezogen wird, daß die Mondgöttin als Zeitmesser die große 'Mahnerin' sei (124). Den Mond als Zeitteiler sollen auch Moira (112 f.), die Tochter der Nyx (128), ferner Tyche und Nemesis, 'die Zuteilerin' (114), bezeichnen. Noch eine andere Tochter der Nacht, Erinys, die in nächtliches Dunkel und in Wolkenschlangen Gehüllte (115 f.), ist nach G. mythische Bezeichnung des Mondes. Artemis Ἀπαγχομένη wird als die Mondgöttin gedeutet, die sich im Wolkenbaum erhängt (373; 377 f.); als Tritogeneia steigt aus dem Wolken- und Weltenstrom (359) Athena-Selene, die den Dunkelheros Odysseus (375, 1) geleitet, und die als Rossebändigerin gilt, weil die dahinrasende Wolke im Glanze des Mondes ihren Lauf zu mäßigen scheint (? 378). Einst war Athena, die Tochter des Zeus und der Erdmutter (437 f.), nicht verschieden von Demeters Tochter Persephone-Kore, mit der sie daher die Beziehung zum Ackerbau teilt; beide haben auch das Abzeichen des Mondes, das Gorgoneion (441), das, weil das Nachtgestirn häufig vom Wolkendunkel umgeben ist, schlangenumwunden dargestellt wird (111). Auch Athenas' Eule vertritt als Nachtvogel den Mond (71). Athena ist erst nachträglich aus einer Vielheit zu einer Einheit zusammengezogen worden (441); denn der Mondgöttinnen nahm man ebenso wie der Sonnengötter ursprünglich viele an: am liebsten drei, entsprechend den drei Mondphasen, Vollmond, rechte und linke Sichel. Auf diese drei Phasen werden so ziemlich alle weiblichen Dreivereine des griechischen Mythos bezogen, z. B. die Erechtheiden, Aglauriden (368), Minyaden, Proitiden (369), Horen (119, 3). Die Mondgöttin ist vermählt mit dem Sonnengott, z. B. Eurydike mit Orpheus (308), Aphrodite mit Hephaistos (240), aber sie buhlt auch mit dem Dunkelgott, z. B. Aphrodite mit Ares (240) oder wird von diesem begehrt, wie Artemis von Aktaion (258). — Daß alle derartige Mythendeutung heutzutage namentlich deshalb verworfen wird, weil bisher der Übergang vom poetischen Bilde zum Kultus nicht gefunden ist, weiß der Verfasser; er bemüht sich, die Lücke auszufüllen, indem er — oft allerdings ohne alle Wahrscheinlichkeit — den Kultus als eine Nachahmung des himmlischen Vorgangs erklärt (9). Das irdische Rauchopfer soll den Vorgang nachahmen, wie die Lichtgottheit das Wolkentier aufschlürft, dessen Teile, aufwärts schwebend, in die reine Luftregion verschwinden; da nur die hellen Teile der Wolke sich auflösen, wird auch nur das leichte, weiße Fett ge-

opfert (95). Der Sprung vom Leukatesfelsen ahmt den Sonnenuntergang nach (271); die Widderfelle, in denen die Jünglinge zur Höhle des Pelion aufsteigen, stellen die gewünschte Wolken- und Regenbildung dar (148). Die Buphonien bilden die Tötung des Wolkenstiers im Sommer nach (149); ähnlich wird die Zerreißung der wilden Tiere durch die Mainaden (311) gedeutet. Das Schmücken des Kultbaumes mit Lichtern kann nur die Vorführung des flammenden Weltenbaumes bezwecken (68). — Daß man auf diesem Wege der Mythenerklärung dem Verständnis der griechischen Religion nicht näher kommen kann, braucht jetzt nicht mehr begründet zu werden; nur das sei zum Schluß hervorgehoben, daß G. sich zwar mit den Arbeiten der modernen Sprachforschung einigermaßen bekannt zeigt, sich aber trotzdem auf unmögliche Ableitungen stützt; daß er z. B. Tenos als Stätte des Ten = Den = Poseidan (446), Athena *Σκιράς* als Göttin des nächtlichen Dunkels (439) und Amaltheia als *Ἄμμα Ἀλθαία* 81 faßt.

Wie Gilberts 'Götterlehre' ist auch O. Gruppes 'Griech. Mythol. und Religionsgeschichte' (Handb. der klass. Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung V, 2), 2 Bde., München 1906, laut der Vorrede aus Untersuchungen hervorgegangen, die einen ganz anderen Zweck hatten als den, Stoff für eine systematische Darstellung zu sammeln. Daß der Verfasser die für die Entwicklung seiner Ergebnisse vorteilhafteste Publikationsform gewählt hat, wenn er sie in knapper, aber umfassender und dogmatischer Form vorlegte, wird trotz der im Buche selbst und o. *[S. 87 f.]* hervorgehobenen schweren Übelstände schließlich wohl zugestanden werden. Zwar ist es eine starke Zumutung, daß der Leser, um die neuen Ergebnisse des Verfassers kennen zu lernen, genötigt ist, das ganze Material der griechischen Mythologie noch einmal durchzugehen; allein, da die Beweiskraft der Vermutungen davon abhängt, ob es gelingt, die überlieferten Tatsachen aus ihnen zu erklären, hätte man, um sich ein Urteil zu bilden, diese doch jedenfalls berücksichtigen müssen, und dazu wird die systematische Vorführung des Stoffs eher eine Anleitung als ein Hindernis sein. Es kommt hinzu, daß die Ergebnisse, zu denen der Verfasser gelangt, sehr verwickelt sind; denn statt von einem Gesichtspunkte aus die ganze Götterlehre zu konstruieren, findet er zahlreiche einzelne sich mannigfach durchkreuzende Gedankengänge, denen nachzugehen in anderer als systematischer Darstellung schwerlich möglich ist und jedenfalls für den Leser nicht leichter, sondern weit schwerer gewesen wäre. Schwieriger ist zu beurteilen, ob zugleich die Forde-

rungen erfüllt sind, die der Benutzer eines Handbuchs zu stellen berechtigt ist. Die Antwort hängt von der jetzt nicht zu entscheidenden Frage ab, wie weit diese theoretisch erkennbaren Forderungen zurzeit realisiert werden können. — Der Verfasser hat den Stoff in drei Hauptabteilungen gegliedert: er gibt zunächst eine Übersicht über die wichtigsten Lokalmythen, dann stellt er die Geschichte der Hauptmythenkreise dar, und endlich gibt er im weitaus größten dritten Teil eine Übersicht über die Religionsgeschichte. Daß die Mythologie von der Religionsgeschichte zu trennen ist, kann heute wohl nicht zweifelhaft sein: sie ist ja die Geschichte der poetischen Literatur von seiten des Stoffes aus betrachtet. Allein sie aus dem Handbuch ganz wegzulassen, wie dies E. Bethe, DLZ 1906, 2605 ff. fordert, war nicht allein durch die Gesamtanordnung des Handbuchs ausgeschlossen, sondern verbot sich auch deshalb, weil der griechische Mythos nicht allein, was Welcker zuerst im ganzen und später viele andere Forscher im einzelnen nachgewiesen haben, was aber freilich Bethe von jeher verkannt hat, aus religiösen Überlieferungen hervorgegangen ist, sondern auch die späteren Gottesvorstellungen entscheidend mitbestimmt hat, so daß sowohl für die Erkenntnis wie für das Verständnis dieser die beständige Mitberücksichtigung auch der Mythologie unerläßlich ist. In diesem Punkte werden also wohl auch künftige Bearbeiter der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte, sofern sie zugleich ein Handbuch schreiben, die gewählte Teilung befolgen müssen. Zweifelhafter ist es, ob die lokale Übersicht erforderlich war. Der Verfasser wurde natürlich von dem Gedanken geleitet, einerseits die Haupttatsachen des Kultus in einiger Vollständigkeit vorzuführen, anderseits aber doch den religionsgeschichtlichen Teil möglichst von der Besprechung solcher Vorstellungen zu entlasten, deren Entstehung in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang nicht eingereiht werden kann. Hätte der Verfasser seine Absicht konsequent durchgeführt und wirklich bloß eine nüchterne Übersicht über die Lokalkulte etwa in der Art, wie sie Milchhöfer in Curtius' Stadtgeschichte von Athen für eine Gemeinde bietet, gegeben, so würde dieser Teil des Buches nützlich gewesen sein. Leider ist aber mit der Aufzählung der lokalen Kulte und Mythen eine Kritik der auf die Wanderung der Stämme und die Übertragung der Kulte bezüglichen Sagen verbunden: das ist zunächst ein formaler Übelstand, der die Übersichtlichkeit dieses Teils beeinträchtigt, hat aber weitere sachliche Fehler zur Folge gehabt. Denn indem die Stammwanderungssagen mit dem tatsäch-

lichen Verhältnis der Kulte und Mythen verglichen und an ihm geprüft werden, gewinnt es den Anschein, als wenn in diesen Wanderungssagen irgendein historischer Kern stecke, wie dies ja auch gewöhnlich angenommen wird; wirklich werden der üblichen Anschauungsweise, so sehr sie im ganzen bekämpft wird, doch im einzelnen Zugeständnisse gemacht. So werden die überlieferten Wanderungen als mythische Reflexe wirklicher Wanderungen betrachtet, die in einer weit späteren Zeit vor sich gingen; es soll z. B. die Sage von der ionischen Wanderung aufgekommen sein, als im VII. Jahrhundert Flüchtlinge aus der Peloponnes und aus Mittelgriechenland sich vor dem drohenden Übergewicht von Argos nach Kleinasien retteten. Das ist unwahrscheinlich, weil die pylischen Einwanderer in Ionien zwar den größten Einfluß auf die Sage, dagegen gar keine Einwirkung auf den Dialekt gehabt hätten; aber der ganze Gedankengang, auf dem der Schluß beruht, ist unrichtig. Denn, wie der Verfasser selbst an zahlreichen Beispielen zeigt, sind ganze Überlieferungskomplexe von einem Ort übernommen worden, indem Stammbäume, die durch das Aussterben der durch sie verherrlichten Familien herrenlos geworden waren, ohne weiteres von den neu aufkommenden Familien in Anspruch genommen wurden. Wie nach der eigenen Ansicht des Verfassers die argivischen Sänger die gesamte bestehende mythische Überlieferung aufgegriffen haben, haben wahrscheinlich gleichzeitig die ionischen Dichter die ältere minyeische und pylische Heldensage zum Ruhme ihrer Fürstengeschlechter verwendet *[o. S. 50]*. Ebenso steht es oder kann es wenigstens stehen mit der Ableitung der pylischen Fürsten von thessalischen Minyern und mit vielen anderen Überlieferungen, denen der Verfasser nicht — in freilich allgemein üblicher Weise — einen historischen Kern entnehmen durfte. Wie über die älteste Heroensage, so wagt der Verfasser Vermutungen sogar über die Zeit, in der es noch gar keine Heldenmythen gab. Unter den Gegenden Griechenlands, die diese erst spät entwickelt haben, ist das östliche Mittelgriechenland deswegen merkwürdig, weil hier eine Anzahl von religiösen Traditionen vereinigt ist, die zusammenzugehören scheinen, sich sonst aber nur zersplittert vorfinden. Dieser Umstand verdient allerdings Aufmerksamkeit, zumal da ein weitverbreiteter ostboiotischer Namen Hyrie (für Hysie; vgl. Hysiai) eine nur im Gebiet von Eretria, zu dem Hyrie gehört, mögliche und anscheinend, da Hsch.s Glosse ὕρον· σμῆνος. Κρῆτες wohl irrig ist, auch wirklich hier entstandene Form hat. Boiotien zeigt nun aber in seinen Kulten, Mythen und Eigennamen Überein-

stimmungen mit Kreta; da einer der letztgenannten, Teumessos (für *Qυελματός*; vgl. *Πευμάτιοι*), einen speziell kretischen Lautwandel zeigt, so folgert der Verfasser, daß, wie das übrige Griechenland einen Teil seiner ältesten Kulte von Eretria und dem zu ihm gehörigen Ostboiotien, so dieses von Kreta aus empfing. Es werden demnach vor dem Beginn der Heldensage zwei Perioden angesetzt, eine ältere, in der Kreta, eine jüngere, in der Eretria mit seinen boiotischen Zweigniederlassungen die Vorherrschaft hatte. Auf Grund dieser Kombinationen, von denen übrigens die letztere einen Teil ihrer Beweiskraft dadurch verliert, daß der N. *Τελμησσός* nicht deutbar und wahrscheinlich barbarisch ist, und die jedenfalls erst dann als sicher gelten können, wenn im Gebiet von Eretria und der gegenüberliegenden boiotischen Küste Funde gemacht werden, welche die altkretische Kultur mit der späteren griechischen verbinden, wird ein historischer Kern in den Nachrichten gefunden, die mittelgriechische Institutionen von kretischen herleiten. Zwei dieser Zeugnisse, die auf Delphoi und Eleusis bezüglichen, sind allerdings wahrscheinlich die ältesten, die wir innerhalb der griechischen Literatur besitzen, und es ist nicht unmöglich, daß auch andere Überlieferungen, z. B. die von Paros, Argos und Rhodos, bis in das VII. Jahrhundert hinaufreichen, d. h., daß man damals die religiöse Überlieferung ebenso gern an kretische anknüpfte, wie die Dynasten ihre Stammbäume an die pylische, aitolische, orchomenische und thessalische. Aber zwischen dieser Verknüpfung und der behaupteten Beeinflussung der alteuboiisch-boiotischen Kultur liegen Jahrhunderte; wie weit die Zeugnisse in dieser dunkeln Zeit verändert sind, entzieht sich jeder Prüfung, und damit wird der Wert dieser Kombinationen stark herabgedrückt. Überdies sind Kulturunterschiede zwischen der kretischen und der euboiisch-boiotischen Periode nicht sicher nachweisbar; der Verfasser selbst hat im religionsgeschichtlichen Teil die ganze vor dem Aufkommen der Heldensage liegende Zeit als Einheit gefaßt.

Festen Boden gewinnt die Untersuchung erst mit der Blütezeit des argivischen Heldenliedes; aus der Art, wie die Kombinationen hier ineinander greifen und sich zu einem deutlichen Bilde zusammenschließen, erkennt auch der Laie, daß hier die Überlieferung eine ganz andere ist als für die älteren Perioden. Die Übertragung des pylischen, aitolischen und opuntischen Mythenschatzes, der Sagen von den Dioskuren, von Odysseus, Diomedes, Agamemnon, die damals Argiver wurden, die Umgestaltung der troischen Sage, die Neubildung der Sagen von den thebanisch-argivischen Kriegen,

von dem Zuge des Theseus gegen Athen und von der Einwanderung der Herakleiden und der Dorier in die Peloponnes, vor allem aber die fast völlige Neugestaltung der Heraklessage — alles das und vieles andere vereinigt sich überraschend zu dem einheitlichen Bilde einer literarisch hochentwickelten, sagenfreudigen und sagenschöpferischen Zeit. Dabei tragen die Lieder dieser Epoche selbst in den dürftigen Exzerpten, die auf uns gekommen sind, die Tendenz, in der, und die Zustände, aus denen heraus sie geschaffen sind, so deutlich zur Schau, daß der Verfasser bisweilen kein Bedenken getragen hat, wo historische Zeugnisse fehlen, die Andeutungen der Lieder selbst als Zeugnisse zu verwenden. Wahrscheinlich ist er darin zu weit gegangen; auch hier werden bei der Übernahme von Sagenkomplexen noch öfter, als der Verfasser selbst annimmt, nicht politische, sondern einfach literarische Beziehungen obwalten; immerhin dürften aber auch die Historiker gut tun, diese Kombinationen zu prüfen und namentlich die Grundthese in Betracht zu ziehen, daß diese ganze Sagenentwicklung von der mykenischen Zeit ganz zu trennen und vielmehr an den Namen des argivischen Tyrannen Pheidon zu knüpfen sei, den der Verfasser vermutungsweise in Übereinstimmung mit den meisten neueren Forschern in den Anfang des VII. Jahrhunderts setzt. Als Beweisgründe werden angeführt: die für dieses Jahrhundert jetzt schon ziemlich zahlreichen Kunstdarstellungen, deren Stoff sich durchaus mit dem erschlossenen argivischen Sagenschatz deckt; das Vorkommen des Namens Pheidon und seiner Vollform Pheidippos in mehreren Sagen dieses Kreises, nach denen schwerlich umgekehrt der Tyrann genannt ist, da ihre Träger in der Sage nur wenig hervortreten; endlich die ganze folgende Entwicklung, die uns in schnellem Schritt unmittelbar bis in die ganz historische Zeit hineinführt. Denn während die ionische Dichtung die ältere Heldensage direkt aus den pylischen und mittelgriechischen Liedern schöpfte und nur nachträglich einzelne Züge auch aus der argivischen Sage, (z. B. die mykenische Heimat des Agamemnon) aufnahm, haben die meisten mutterländischen Gemeinden sich vielmehr die argivischen Sagen angeeignet, und zwar haben sie diese so unmittelbar fortgebildet und zugleich — jede für sich und darum aneinander selbst im einzelnen noch kontrollierbar — so vollständig überwuchert, daß offenbar nur eine ganz kurze Zeit vergangen sein kann, in der die rein argivischen Sagenfassungen sich festsetzen konnten. Am deutlichsten ist die Umgestaltung der argivischen Sage, die überall um die Wende des VII./VI. Jahrhunderts vor-

genommen wurde, in den peloponnesischen Staaten, besonders in Sparta, Tegea und in den beiden Zwillingsstädten Sikyon und Korinth, wo die Orthagoriden und Kypseliden sich die argivischen Geschlechtssagen aneigneten, zu verfolgen; aber auch außerhalb der Peloponnes läßt sich die Bewegung deutlich erkennen, z. B. in Trachis und in Pherai. Auch in Rhodos haben die Nachkommen der argivischen Kolonie die Sagen ihrer Mutterstadt nach deren Sturz selbständig ausgebildet. Schwanken kann man über Theben. Während die meisten modernen Forscher die thebanischen Heldenlieder sich in Ionien entstanden denken, hält der Verfasser, der schon für den Schluß des VII. Jahrhunderts die Kunstform des ionischen Heldenliedes als auch im Mutterland verbreitet ansieht, es für wahrscheinlicher, daß sie in Theben selbst gedichtet seien, weil diese Lieder auf argivische Sagen zurückführen, deren Einwirkung auf früh ionische Dichtung sonst wenigstens in diesem Umfang nicht nachweisbar ist. Nur in sehr beschränktem Maße von Argos abhängig ist Athen, das seine mythische Überlieferung wie seine Kulte großenteils von Troizen und anderen Städten der Amphiktyonie von Kalaureia, dann aber auch von Ionien her erhalten hat. Der letztere Punkt tritt leider in seiner vollen Bedeutung im Handbuch noch nicht hervor; es wird in dem vorliegenden Jahresbericht mehrfach Gelegenheit sein, auf ihn zurückzukommen.

Der Umstand, daß ionische und argivische Dichter unabhängig voneinander die vorargivische Sagenüberlieferung benutzen *[o. S. 50]*, ermöglicht es, selbst diese weit zurückliegende Epoche der griechischen Mythendichtung mit verhältnismäßig großer Sicherheit wiederzugewinnen; aber der Verfasser hat leider nur wenig von dem, was hier mit ziemlich leichter Mühe gewonnen werden kann, ausgeschöpft. Diese gegenseitige Unabhängigkeit der argivischen und ionischen Heldenlieder gestattet jedoch noch einen andern wichtigen Schluß: die letzteren sind teils ungefähr gleichzeitig mit den ersteren entstanden, teils — denn der ionische Heldengesang ist nicht so schnell verstummt wie der argivische — etwas später. Damit fällt die herkömmliche Annahme von der langsamen Entstehung der ionischen Heldensage; die Dichtungen sind nicht aus einzelnen Liedern erwachsen, wir haben nicht von Redaktoren, sondern von Dichtern zu sprechen. *Ilias* sowohl wie *Odyssee* stehen näher dem Schluß als dem Anfang dieser Heldendichtung; sie setzen die meisten andern größeren Heldenlieder — die der troischen Sage alle, mit Ausnahme der später in Athen entstandenen *Ἰλίου πέρσις* — voraus und sind beide in den ersten Jahrzehnten des VI. Jahr-

hunderts gedichtet, die *Ilias* wahrscheinlich wirklich in Chios. Beide Lieder sind, abgesehen von der Orthographie, den üblichen Handschriftenfehlern und von einzelnen, ganz wenigen willkürlichen Änderungen, die meist in Athen vorgenommen wurden, auch in der ursprünglichen Form erhalten. Alle Unterschiede der Kultur, der Sprache und des künstlerischen Stils, alle Widersprüche des Inhaltes, nach denen die Zerlegung in einzelne Lieder vorgenommen ist, hält der Verfasser für vollkommen trügerische Beweisgründe. Natürlich muß, bevor die neue Vorstellung anerkannt werden kann, dies viel eingehender nachgewiesen werden, als es im Rahmen des Handbuchs möglich war.

Der Verfasser verfolgt auch die spätere Geschichte der griechischen Religion und ihren Untergang. Zu neuen Ergebnissen gelangt er auf diesen verhältnismäßig weit besser bekannten Gebieten natürlich nicht in dem gleichen Maße wie in der Vorgeschichte. Ausführlich wird der Mystizismus des VI. Jahrhunderts behandelt, dessen begriffliche Wesensgleichheit und dessen historischen Zusammenhang mit dem gleichzeitigen indischen der Verfasser zu erweisen versucht. Daß die gemeinsame Zentralstätte, von der beide Bewegungen ausgegangen sind, in Babylonien zu suchen sei und daß hier derselbe Mystizismus von dem VI. Jahrhundert an bis in das ausgehende Altertum bestanden habe, wird daraus gefolgert, daß im Mithraskult, bei den Gnostikern, den Mandäern und Ssabiern, die alle von Babylonien beeinflußt sind, Spuren eben derjenigen mystischen Vorstellungen nachgewiesen werden können, welche die Inder mit Pythagoras und den Orphikern gemeinsam haben. — Gegenüber der jetzt vorherrschenden, begreiflichen Neigung, die primitivsten Elemente der griechischen Religion, die Rudimente einer untergegangenen Kultur, weil sie für die Forschung am interessantesten sind, auch für den wertvollsten Teil der griechischen religiösen Vorstellungen zu halten, wird nachdrücklich darauf hingewiesen, daß historisch wichtig an diesen letzteren nur das ist, was die großen Dichter und Künstler hinzugetan haben, und daß dies im Sinne der Griechen zur Religion gerechnet werden müsse. Ebenso wird die Blütezeit der hellenischen Kultur gegen die Überschätzung in Schutz genommen, mit der man jetzt gewöhnlich den Hellenismus betrachtet: in diesem sieht der Verfasser ein langsames Zurückfallen auf die durch die Kunst überwundene Stufe. Das Hereinbrechen der durch die Kunst nicht veredelten orientalischen Götterwelt, das ausführlich geschildert wird, ist dem Verfasser Symptom und Folge dieses Hinuntersinkens. Daß die morgen-

ländischen Vorstellungen sich hellenisierten, indem sie sich über die antike Kulturwelt verbreiteten, hält der Verfasser in dem Umfang, wie es jetzt gewöhnlich angenommen wird, nicht für richtig; er erkennt diese Hellenisierung zwar für die literarische Kunstform an, versucht aber zu zeigen, daß vieles von dem, was jetzt als hellenistische Neuschöpfung gilt, im Orient seit längerer Zeit vorhanden war. Endlich leugnet der Verfasser auch für das Christentum, dessen Aufkommen und Sieg in dem langen Schlußkapitel geschildert wird, die jetzt allgemein angenommene materielle Beeinflussung durch das Griechentum wenigstens für die ersten Jahrhunderte; statt dessen findet er in dem von ihm behaupteten babylonischen Mystizismus die Quellen für diejenigen Elemente des Urchristentums, die sich aus dem Judentum nicht erklären lassen.

Dies sind die Grundgedanken des Handbuchs, des ersten umfassenden und ernsthaften Versuches, die griechische Religion als ein Produkt ihrer Geschichte zu erklären und in größere geschichtliche Zusammenhänge einzureihen. Alle Fehler eines ersten Versuches haften ihm an, sie können jetzt leichter erkannt, zum Teil auch vermieden werden. Anderseits boten aber die neuen Gesichtspunkte, zu denen dieser Versuch führen mußte, manche Aufschlüsse. Erscheinungen, die in ihrer Isoliertheit unverständlich erschienen waren, wurden in größere Zusammenhänge eingereiht; Probleme eröffneten sich, an denen die Wissenschaft bis dahin achtlos vorübergegangen war. — Leider hat sich die Benutzung des Handbuchs bisher fast ganz auf die Verwertung der durch einen ausführlichen Index zugänglich gemachten Materialsammlungen beschränkt. Natürlich finden sich, da beinahe die gesamte Überlieferung zum Zwecke des Handbuchs exzerpiert ist, unter den angeführten Zeugnissen nicht ganz wenige, die bisher noch nicht verwendet worden sind; aber im ganzen hat der Verfasser nicht die Absicht gehabt und sie auch gar nicht haben können, mit den ausführlichen Artikeln in Pauly-Wissowas Reallexikon oder in Roschers ML zu konkurrieren; er setzt vielmehr als selbstverständlich voraus, daß wer sich über eine Frage das vollständige Material verschaffen will, auch diese umfangreicheren Arbeiten zu Rate zieht. Eben weil dies vorausgesetzt wird, nicht in unbegründeter Überhebung werden diese Werke — ebenso wie andere allgemein bekannte Nachschlagebücher, z. B. Reinachs *Répertoire* oder Müller-Wieselers Denkmäler — nicht oder nur selten zitiert. Möge man künftig in dem Handbuch auch das finden, was auch die besten

bisherigen Darstellungen griechischer Religionsvorstellungen nicht geben konnten, die Einsicht in den Gesamtzusammenhang des religiösen Lebens der Griechen.

Weit leichter als die griechische Religionsgeschichte läßt die *römische* sich darstellen. Schon zeitlich ist der Stoff enger begrenzt; denn die römische Geschichte, gleichviel ob die wirkliche oder die überlieferte verglichen wird, beginnt mehrere Jahrhunderte nach der griechischen. Umschließt diese Hunderte von Gemeinden, so hat es der Darsteller der römischen Religionsgeschichte nur mit den Kulten einer Stadt zu tun; und diese sind besser bekannt als die irgendeiner griechischen, auch Athen nicht ausgenommen. Vor allem aber ist bei der Neigung der Römer, alle Verhältnisse nach faßlichen Prinzipien zu regeln, auch das Verhältnis zu den Göttern auf ziemlich einfache Formeln gebracht gewesen; und seit Mommsen gelehrt hat, aus den Institutionen die ihnen zugrunde liegenden latenten Rechtsgrundsätze zu erschließen, ist es möglich, wenigstens über diesen Teil des römischen Gottesdienstes mit einer Sicherheit zu urteilen, wie dies auf keinem Gebiet der griechischen Religionsgeschichte geschehen kann. Festzustellen, was auf diesem Gebiet sicher erkennbar ist, haben sich die besseren neueren Darstellungen der römischen Religion zur Aufgabe gestellt: alle fußen auf Mommsen, dem die beste unter ihnen auch gewidmet ist.

Aust, Die Religion der Römer (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgesch. XIII), Münster i. W. 1899 ist ein treffliches Glied in der Reihe anerkannt guter Monographien, der es angehört. Die Sammlung stellt sich bekanntlich zwei Aufgaben: 'die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage den wissenschaftlich Gebildeten zugänglich zu machen und dem Studierenden zum Weiterstudium auf dem betreffenden Gebiete das nötige Material an die Hand zu geben'. Der bereits im ML und in der RE *[o. S. 84]* bewährte Verfasser hat hier mehr einer populären Darstellung nachgestrebt und sich, abgesehen von einzelnen wenigen, meist kurzen Fußnoten, begnügt, am Schluß die benutzte Literatur zu verzeichnen. Dadurch und durch seine einfache, edle Darstellungsform ist das Buch überaus lesbar geworden. Der Stoff ist in zwei genau gleich lange Abschnitte geteilt, einen historischen und einen systematischen. Im ersten werden, nachdem das Wesen der römischen Religion kurz charakterisiert ist, im Anschluß an Wissowa, dessen Kolleg der Verfasser

besucht und dem er sein Werk gewidmet hat, vier Perioden unterschieden: die erste, 'die nationale Epoche,' umfaßt die ältere Königszeit, die zweite, in der die nationalen und die griechischen Kulte nebeneinander stehen, reicht von den Tarquiniern bis zum hannibalischen Kriege, die dritte, in welcher der Verfall eintritt, bis zum Untergang der Republik, endlich die vierte, in der an die Stelle der herrschend gewordenen griechischen Götter großenteils orientalische treten, die Kaiserzeit. In den letztgenannten beiden Kapiteln spricht Aust befremdlicherweise vom Verfall der römischen Religion in Ausdrücken, die den Anschein erwecken, als habe sie in ihren ersten Stadien einen edleren Inhalt gehabt: sicher — und zwar, wenn ich ihn recht verstehe, auch nach der eigenen Meinung des Verfassers — unterschied sich die römische Religion der 'Königszeit' von ihren Resten in der späteren Zeit wohl durch die größere Macht, die sie auf die Bevölkerung ausübte, aber nicht durch eine reinere Gottesauffassung. Der zweite systematische Teil behandelt in freiem Anschluß an die bekannte Einteilung Varros zuerst die Götter, dann die Zeiten, die Personen und die Örtlichkeiten des Staatskultus, endlich kurz den Privatkult, von dem aber nur — in etwas willkürlicher Anordnung — die ländlichen Bräuche und häuslichen Gottesdienste, Hochzeit, Geburt und Kindheit, Tod, Begräbnis und Manenkult besprochen werden. Von phantastischen Deutungen und wagehalsigen Kombinationen hat der Verfasser sich, wie es im Plane des ganzen Unternehmens liegt, frei gehalten; es findet sich deshalb auch wenig Gelegenheit zum Widerspruch. Einzelne Irrtümer des im ganzen sorgfältigen Buches zu berichtigen ist nicht Aufgabe dieses Berichtes; einige strittige Einzelheiten werden in dessen zweitem Teil zur Sprache kommen. Prinzipielles Bedenken *[vgl. u. S. 107]* erregt nur die fast vollständige Leugnung des etruskischen Einflusses auf Rom, den Aust 53 nur für die Eingeweideschau und die Sicherung der Wunderzeichen gelten lassen will. — Begnügt sich demnach der Verfasser im ganzen damit, ein Bild von dem römischen Glauben, wie er sich nach den Forschungen namentlich Mommsens und Wissowas darstellt, zu zeichnen, so ist er doch nicht so unselbständig, wie es nach dem sehr bescheidenen Vorwort scheinen könnte. Aust kann und will nicht mit Wissowa konkurrieren, gleichwohl ist des letzteren Überlegenheit nicht auf allen Gebieten so groß, daß nicht jener bisweilen freieren Blick und tieferes Verständnis beweisen könnte. Das gilt namentlich für die leider nur allzu dürftigen Bemerkungen über den Privatkult und den Volks-

glauben, den Wissowa vielfach teils mißversteht, teils absichtlich unbeachtet läßt.

Wir wenden uns jetzt dem letzteren zu: G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Hdb. der klass. Altertumswissenschaft V, 4), München 1902. Wer die Aufgabe einer Darstellung des römischen Gottesglaubens in der Zusammenfassung und Deutung der Formen und Formeln sieht, die von ihm in historischer Zeit übrig geblieben waren, wird sagen können, daß der Verfasser die Aufgabe bis zu einem gewissen Grade abschließend gelöst hat. Da außerdem der allerdings verhältnismäßig leicht zu überblickende Stoff in überaus klarer Form dargestellt ist, so hat er uns ein Buch geschenkt, das gleichzeitig dem Forscher Anregung zu neuen Untersuchungen, dem Leser faßliche Belehrung und dem, der nur eine Notiz nachschlagen will, schnelle Auskunft bietet. Zusammen mit desselben Verfassers 'Gesammelten Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte' (München 1904) enthält das Handbuch 'Religion und Kultus der Römer' ein Nachwirken Mommsens, auf dessen Forschungen Wissowa mit Recht selbständig weiterbaut und dem er das letztere Werk gewidmet hat.

Aber gerade die Sicherheit, mit der Wissowa im dritten Teil seines Handbuchs die sakralrechtlichen Prinzipien der Kultusformen darstellt und darstellen darf, wird leicht dazu verführen, auch seinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen eine Bedeutung und eine Sicherheit beizulegen, die sie tatsächlich nicht besitzen. Freilich hat er auch hier vielfach aufklärend gewirkt; die bereits o. *[S. 8]* erwähnte Theorie von der Bedeutung und Entstehung der römischen Sondergötter und über die Indigitamente hat vielen irrigen Vorstellungen und Theorien ein Ende bereitet. Anderes zu erwähnen wird sich später Gelegenheit finden. Aber schon was die Grundlage seiner ganzen Religionsgeschichte bildet, die Teilung der Götter in *Indigetes* und *Novensides* ist mindestens ganz zweifelhaft, obwohl sie seitdem fast allgemeinen Beifall gefunden hat (z. B. bei Agahd, Jahrb. f. cl. Phil., Suppl. 24, S. 130 ff., der ebd. 134 die Ansicht vertritt, daß die Einführung neuer *Indigetes* zwischen dem 1. und 2. Punischen Krieg aufhörte; bei Stolz, Lat. Grammatik [3] 70, 8 und bei Carter, *de deorum Romanorum cognominibus* 11 ff., 23; *Religion of Numa* 9 ff.; Milanis Widerspruch, der *Studi e Materiali* 2, 76 *Indigetes zu Index*, δάκτυλος, stellt und sie den Daktylen vergleicht, ist nicht zu rechnen). Gestützt auf eine Etymologie M. Bréals, der *Ind-i-getes* als die 'Einheimischen' und *Nov-en-sides* als die 'Neuansässigen' erklärt hatte, stellte

Wissowa schon in dem Universitätsprogramm *de dis Romanorum Indigetibus et Novensidibus disputatio* (Marb. 1892 = Abh. 175 ff.) die Vermutung auf, die nun die Grundlage der beiden ersten Abschnitte des Handbuchs geworden ist, daß die in der ersten Königszeit aufgenommenen Götter, die alle einen eigenen Priester und eigene Festtage, sei es für sich allein, sei es in Verbindung mit andern Göttern erhielten, später als die *Indigetes* zusammengefaßt und den später hinzugekommenen Göttern, die keinen eigenen Priester und keine alten Festtage hatten, ebenso entgegengesetzt wurden wie die Patrizier den Plebejern. Nun hat allerdings Cincius (Arnob. 3, 38) die *Novensides* für *numina peregrina* erklärt, aber Beifall hat diese Erklärung nicht gefunden, da kein Grammatiker sie erwähnt; Varro, der Feronia, Minerva, *Novensides* von den Sabinern stammen läßt (l. l. 5, 74; vgl. Arnob. a. a. O.) hat sie nicht gekannt oder nicht anerkannt. Es sind daher aus Wissowas Beweisführung alle diejenigen Stellen einfach zu streichen, in denen seiner Ansicht nach in einer Formel die *dii Indigetes et Novensides* durch eine Wendung wiedergegeben sind, die der Deutung Bréals entsprechen soll: die *κτίσται γεγενημένοι τῆς Ῥώμης ἡμίθεοι καὶ οἱ ξυναυξήσαντες τὴν ἡγεμονίαν αὐτῆς ἥρωες* (Diod. 37, 17) in der Übersetzung des Italikereides und die Unterscheidung der Altäre der *dii publici* auf dem Palatin und der *adventicii* auf dem Caelius beim Heiligtum der Carna (Tertull. *nat.* 2, 9). An der letzteren Stelle wird Wissowas Vermutung schon durch die Einführung ausgeschlossen, die zeigt, daß die Altäre offiziell den *dis publicis* und den *dis adventiciis* geweiht waren; überhaupt aber wäre die ganze Art dieser Beweisführung nur dann berechtigt, wenn in den Kreisen der Grammatiker und Historiker diese Auffassung der *dii Indigetes* und *Novensides* weit verbreitet gewesen wäre. Es bleibt also nur die Devotionsformel des Decius Mus (Liv. 8, 9), bei der Wissowa Auslassungen annehmen und Umstellungen vornehmen muß, um eine vernünftige, seiner Auffassung entsprechende Anordnung herzustellen. Es werden nämlich nach Ianus, Iuppiter, Mars, Quirinus, Bellona und den Laren, vor den Göttern, in deren Macht Rom und die Feinde stehen, und den dii Manes, die *di Novensides* und die *Indigetes* genannt. Das ist die einzige Stelle, in der beide Götter nebeneinander stehen, und nichts weist hier darauf hin, daß die altrömischen von den später zugewanderten Göttern unterschieden werden sollen. Gegen Wissowas Erklärung spricht ferner, daß Iuppiter Indiges in Lavinium, *di Indigetes* in Praeneste (Serv. *VA.* 7, 678) und Arpinum, *di Novensides* bei den

Marsern und Umbrern verehrt wurden; denn wenn der letztere Name die in Rom später eingeführten Götter bezeichnete, so wäre doch wahrscheinlich auch der Name in Rom geprägt worden. Alles kommt also schließlich auf die Etymologie an. Wissowa zerlegt *Indigetes* in *Ind-ugetes;* der zweite Bestandteil soll zu *veges*, *ὑγιής τηλ-ύγετος*, *ἀτρ-ύγετος* gehören. Diese Ableitung ist zwar besser als die lautgesetzlich kaum mögliche von der Wurzel *gen*; aber da die Etymologie der verglichenen griechischen Worte vollkommen zweifelhaft, auch das u in Indugetes nur vermutungsweise vorausgesetzt ist, so wohnt auch ihr keine Beweiskraft inne; eine dem Verfasser, wie es scheint, entgangene, immerhin der Beachtung werte Etymologie von Edw. W. Fay, *Class. Rev.* 12, 19 stellt *Ind-igetes*, *Indigetare* zu skr. *yaj*, gr. *ἁγίζειν*. *Novensides* wäre von *Novus* abgeleitet eine mindestens auffällige Bildung, denn bekanntlich werden im Lateinischen wie in den verwandten Sprachen Adjektiva mit Substantiven oder Partizipien im Nominativverhältnis höchstens ausnahmsweise verbunden: *magnanimus* könnte, — das fühlt jeder — nicht der 'große Mut' und *magniloquens* nicht der 'große Sprecher' sein. Da es sich bei Zahlwörtern gerade umgekehrt verhält — *sevir*, *tressis* würde niemand übersetzen 'sechs Männer' oder 'drei Asse' 'habend' — so ist für *Novensides* die Ableitung von *novem* wahrscheinlicher. Es sind demnach allem Anschein nach weder die *di Indigetes* die ältesten patrizischen, noch die *di Novensides* die später rezipierten plebejischen Götter gewesen; es wäre ja auch seltsam, wenn man diese beiden Klassen von Gottheiten nicht bloß in der sakralrechtlichen Theorie geschieden, sondern jede einzelne auch im Kultus zusammengefaßt hätte.

Indessen ist es schließlich gleichgültig, wie die ältesten Gottheiten Roms genannt wurden, wenn es nur gelingt, sie wirklich herauszuschälen, wie dies W. mit Hilfe der Priesterliste und der ältesten Festtafel tun zu können glaubt, da in der republikanischen Zeit überhaupt keine Feste und Priestertümer gestiftet seien, die Einführung derjenigen alten Gottheiten aber, die deren ermangeln, in der Überlieferung meist den Tarquiniern, also einer jüngeren Periode der vorrepublikanischen Zeit zugeschrieben werde. W. (und ihm folgend viele Neuere) setzen also voraus, daß die römische Überlieferung nicht nur auf authentischen Dokumenten für die Kultgeschichte der gesamten republikanischen Zeit fußt, sondern auch innerhalb der Königszeit wenigstens noch eine ältere und jüngere Zeit zu unterscheiden wußte. Die ziemlich glatten Ergebnisse, zu denen der Verfasser so gelangt, scheinen freilich

die Voraussetzung zu bestätigen; aber diese Art der Beweisführung beruht auf einem *Circulus vitiosus.* Wer bestreitet, daß die zuverlässige römische Erinnerung über das dritte Jahrhundert hinaufreicht, wird nur zugeben, daß der Verfasser richtig den Gesichtspunkt aufgedeckt hat, von dem aus die Konstruktionen der Antiquare begreiflich werden. Als man die Quasigeschichte der frührepublikanischen Zeit schuf, waren seit langer Zeit keine neuen Priestertümer und *feriae publicae* geschaffen worden; da lag der Schluß nahe, daß die Gottheiten, die beide besaßen, von dem Stifter des römischen Gottesdienstes, Numa eingeführt seien. Die Übereinstimmung der kalendarischen und der literarischen Überlieferung beweist unter diesen Umständen nicht viel; übrigens ist sie gar nicht in dem Maße vorhanden, wie W. annimmt. Natürlich hat er die Ausnahmen selbst richtig erkannt, aber seine Erklärung reicht nicht immer aus. So sollen alle Feste ausgelassen sein, die nicht vom Volk als Gesamtheit gefeiert wurden; als Musterbeispiel dafür wird das Fehlen des *Septimontium* angeführt, das die sieben alten Berggemeinden jede für sich feierten. Statt dessen steht in den Fasti Amiternini AG. IN, was Mommsen als Agonia Inui auflöst, W. aber (Ges. Abh. 232) für einen Steinmetzfehler statt AGON*ia* erklärt. Das ist nicht sehr wahrscheinlich, aber doch möglich, unwahrscheinlich aber die weitere Behauptung, daß diese *Agonia* ein von dem Septimontium ganz zu trennendes, nur zufällig auf denselben Tag fallendes Fest gewesen seien. Die verworrene Notiz bei Lyd. *mens. fr. Cars.* S. 118 B. beweist hier gar nichts; entscheidend ist, daß Fest. 10, 6 sagt: *sive quia agones dicebant montes, agonia sacrificia quae fiebant in monte.* Die Erklärung ist falsch, aber wer sie aufstellte, setzte *Agonia* und *Septimontium* wahrscheinlich gleich. Es ist auch schwerlich richtig, daß Varro *l l.* 6, 24 das *Septimontium* deshalb hinter den *Larentalia* erwähnt, weil es nicht im Festkalender stand: dann hätte er doch die *Agonia* (wie 6, 14) genannt. Den wahren Grund gibt er selber an: *feriae non populi, sed montanorum modo.* Vollständige Sicherheit ist hier freilich nicht zu erreichen, die Differenz ist auch an sich unerheblich; ich habe die Frage nicht berührt, um einen einzelnen Irrtum des Verfassers zu berichtigen, sondern weil dies 'Musterbeispiel' zeigt, wie es mit der vermeintlichen Unzweideutigkeit der im Kalender erhaltenen Überlieferung in Wahrheit steht. Mit dieser Erkenntnis wird dem scheinbar so fest gefügten Gebäude Wissowas der Grund entzogen, und wenn auch viele Einzelheiten untereinander so wohl verbunden sind, daß sie für einen neuen Bau an anderer Stelle

verwertbar blieben, so stürzt doch das Ganze zusammen. Dafür wird der Weg wieder frei für Pfade zum Verständnis der römischen Religion, die man früher einschlug, die aber Wissowa verbaut hat; es ist kein Grund mehr vorhanden, die etruskischen Einwirkungen, die durch W. Schulze in zwingender Beweisführung für das älteste Namensystem nachgewiesen sind, für den ältesten Kult zu leugnen, und es hindert nichts, griechischen Einfluß auch schon für die durch *feriae publicae* und durch Sonderpriester ausgezeichneten und ebenso für die altlatinischen Götter anzunehmen, also z. B. in Iuppiter Liber die Übersetzung des Zeus *Ἐλευθέριος*, in Dius Fidius (48) die Übersetzung von Zeus *Πίστιος*, in der Iuno Regina von Ardea die Übersetzung der Hera *Βασίλεια*, in den Phallophorien in Lanuvium (Varro bei Aug. *c d* 7, 21), die W. (244) für den italischen Liber in Anspruch nimmt, sowie in dem Opfer der trächtigen Sau an den *feriae sementivae* (160) eine einfache Entlehnung zu sehen, Vesta entweder mit Ehrlich, Zs. f. vgl. Spr. 41, 289 von *Ἑστία* ganz zu sondern oder besser mit Kretschmer, Einleit. 162, als Lehnwort zu betrachten, überhaupt aber die so seltsame römische Religion in die Entwicklungsgeschichte der antiken Religionen einzureihen. Denn dies muß doch die letzte Aufgabe jeder römischen Religionsgeschichte sein. Daß dies Ziel zu erreichen ist, läßt sich aus den Übereinstimmungen des Kultus mit Sicherheit folgern. Wissowa hat durch die Erhellung vieler dunkler Stellen den Weg dazu gangbar gemacht, aber er selbst ist ihn nicht gegangen. Fast geflissentlich weicht er den Parallelen des griechischen Rituals auch da aus, wo sie ihn vor falschen Auffassungen sicher behütet hätten. Daß die Ziege den Unterirdischen heilig sei, wird (191) daraus erschlossen, daß der Flamen Dialis sie nicht nennen noch berühren darf; mit demselben Recht hätte auch der Efeu und das rohe Fleisch (Gell. X 15, 12) als den Toten heilig bezeichnet werden können. Die falsche Auffassung von der Bedeutung der Ziege ist (354, 5) gewonnen aus einem Mißverständnis von Gell. V 12, 12 *immolaturque ritu humano capra*, wozu nicht glücklich Paul, 103, 4 *humanum sacrificium dicitur quod mortui causa fiebat* verglichen wird. In Wahrheit finden sich die Vorschriften für den Flamen Dialis fast alle in einzelnen religiösen Gemeinschaften nicht bloß Griechenlands, sondern auch des Orients wieder und sind mindestens zum Teil aus der griechischen Kultur Unteritaliens entlehnt, was freilich zu den Theorien des Verfassers gar nicht paßt. Auch hinsichtlich der *Luperci* kann man mit Hilfe griechischer Analogien weiter kommen als der Ver-

fasser, der seltsamerweise aus den mit Bocksfellen bekleideten und *creppi* 'Böcke' genannten Jünglingen Wölfe macht (172). Er verweist auf die *hirpi Sorani*, von denen ganz zweifelhaft ist, ob sie Priester waren, und (172, 7) auf Varro bei Arnob. 4, 3, der aber keineswegs sagt, daß die Wölfin den Namen *Luperca* erhalten habe, sondern nur überliefert, daß die Göttin Luperca verehrt worden sei, weil die Wölfin die Kinder verschonte. Noch manche Fehler dieser Art ließen sich in dem trefflichen Buche nachweisen; aber hier ist nicht der Ort dafür: und schon das hier Gesagte zeigt, daß sich einige Irrtümer bei sorgfältigerer Berücksichtigung der mythologischen Parallelen hätten vermeiden lassen.

Damit hängt zusammen, daß er in manchen Punkten Ansichten vorträgt, welche die Religionsgeschichte längst überwunden hat. Mit Vorliebe erklärt er Kulthandlungen und Attribute symbolisch: *ancilia condere* und *movere* ist ihm ein Symbol für die Niederlegung und Ergreifung der Waffen (131); der Ackerstier ist dem Mars heilig, weil er das Symbol der den Eroberungszug beschließenden städtischen Niederlassungen ist (132); der Symbolik des Frühlingsfestes lag nach Wissowa offenbar der Gedanke an das Sterben und Wiedererwachen der Natur zugrunde (266); die rötlichen Hunde und die an den Cerealien gehetzten Füchse sind ein Symbol für die Sonnenhitze (163), der heilige Stein für die Göttin von Pessinus (264) usw. Die neuere Religionsgeschichte vermeidet den Begriff in Verbindungen, wie sie angeführt sind: *un symbole est un effet et non pas cause* sagt Gaidoz mit Recht. Man tötete die rötlichen Hunde nicht als Abzeichen der Sonne, sondern weil man glaubte, daß die Dämonen der Hitze und Dürre in der Gestalt rötlicher Hunde herumlaufen. — Aber trotz dieser Ausstände gehört W.s Handbuch zu dem Bedeutendsten, was die moderne Religionsgeschichte hervorgebracht hat; durch seine Faßlichkeit und die scheinbare Sicherheit seiner Ergebnisse wird es zwar manchen Irrtum fortpflanzen, aber doch, indem es das Material in vorzüglicher Sichtung vorführt und das Studium desselben anregt, in hohem Grade zur Förderung der Wissenschaft beitragen.

Nächst diesen Handbüchern sind einige übersichtliche Werke zu besprechen, die zwar auch das Gesamtgebiet der griechischen oder römischen Religionsgeschichte berühren, jedoch nur insoweit, als die religiösen Vorstellungen im öffentlichen oder Privatkult zum Ausdruck kommen.

W. H. Rouse, *Greek votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion.* Cambridge 1902. Der Vf. will die herrschende Ansicht einschränken, die in den Weihgeschenken symbolische Beziehungen zu den beschenkten Gottheiten sucht. Wenigstens bis zum IV. Jahrhundert, in dem R. den Wendepunkt der griechischen Religion findet, wird solche Symbolik von ihm durchaus geleugnet und die Wahl der Votivgaben lediglich von dem Anlaß der Dedikation oder den persönlichen Empfindungen der Dedikanten hergeleitet. Ursprünglich war eine Rücksicht auf den speziellen Charakter der Gottheit nach dem Verfasser schon deshalb nicht möglich, weil man die Funktionen nicht unterschied, vielmehr jede Lokalgottheit als Helferin in allen Notfällen betrachtete und ihr demgemäß Weihgeschenke jeder Art stiften konnte (393). Aber auch noch in der Blütezeit sollen die Griechen keinerlei lebendes oder totes Attribut der Gottheit dediziert, auch die Gottheit nicht durch ein Attribut bezeichnet haben. Die in Athen gefundenen Eulen, die Tauben von Dodona, die Adler von Olympia werden vom Verfasser nicht als Weihgeschenke betrachtet, sondern als losgebrochene Teile von Statuen der Gottheit, der sie als Attribut beigegeben waren (382). Die Axt erscheint (387 ff.) als Weihgeschenk, nicht weil sie einst Attribut des Zeus war, sondern weil es üblich war, Metallbarren in dieser Form beim Tauschhandel zu verwerten; so erklären sich nach dem Verfasser auch die kleinen Äxte, die nur als Unterabteilungen der größeren Werteinheit oder vielleicht als *simulacra* geweiht wurden. Ebenso urteilt der Verfasser über die Dreifüße, die seiner Ansicht nach in der Blütezeit nicht als Attribute des Apollon aufgestellt wurden, sondern weil man in alter Zeit auch diese Form wählte, um Metalleinheiten in den Tauschhandel zu bringen. Der Verfasser verwirft die Beziehung zwischen dem Attribut der Gottheit und dem Weihgeschenk, weil gerade die charakteristischen Attribute teils wie der Donnerkeil des Zeus und die Aigis der Athena überhaupt nicht, teils, wie der Dreifuß des Apollon und die Hüte, die in der Kunst Attribut des Hermes und der Dioskuren sind, anderen Gottheiten geweiht werden. — Der Verfasser hat das Material fleißig gesammelt und gegen die übertriebene Symbolik, die man bis in die neueste Zeit in den Weihgeschenken finden will, beachtenswerte, zum Teil überzeugende Gründe beigebracht. Aber anderseits geht er in der Leugnung der Beziehung zwischen Attribut und Weihgeschenk zu weit. Eine so scharfe Grenzlinie, wie er sie in das IV. Jahrhundert versetzt, hat es in der griechischen Religionsgeschichte

nicht gegeben. Der ganze Nachweis kann schon deshalb nicht richtig sein, weil er die Erzählungen von Ciceroni in der Kaiserzeit, welche die vorhandenen Weihgeschenke auf mythische Stifter zurückführten, wie Meleagros' Lanze in Korinth (70), für echte Sagen hält. In der Tat lassen sich die von R. statuierten Unterschiede zwischen der Blütezeit und dem Hellenismus nicht aufrecht erhalten. Der Verfasser bestreitet (374 f.), daß es einen Adlerzeus und eine Eulenathena gegeben habe; aber die bisherige Annahme, daß die Fetische der ältesten Zeit später zu Attributen geworden seien, ist durchaus plausibel. Allerdings fehlt es hier, wie fast in der ganzen älteren griechischen Religionsgeschichte, an ganz einwandfreien Zeugnissen; es haben sich wohl Spuren von Fetischen erhalten, aber diesen entsprechen keine Attribute. So nützlich es ist, daß auf solche Lücken der Überlieferung immer wieder die Aufmerksamkeit gelenkt wird, so zeigt doch das Beispiel Lobecks, der mit weit umfassenderer Gelehrsamkeit an seine Aufgabe ging, deutlich, wohin es führt, wenn aus dem Fehlen einer Überlieferung das Nichtvorhandensein einer Vorstellung erschlossen wird. Auch bei R. sind zahlreiche Mißgriffe dadurch verschuldet, daß er durch Kombination längst gefundene Ergebnisse lediglich deswegen verwirft, weil sie nicht bezeugt sind. Außer diesem in der Methode liegenden Element des Irrtums tragen aber noch erhebliche Flüchtigkeitsfehler dazu bei, das Resultat zu trüben. — Viele Nachträge bietet Cook, *Folklore* 14, 260 ff.

G. Vaccai, *Le feste di Roma.* Torino 1902. In einem leider reklamehaft vorn abgedruckten Brief empfiehlt R. Lanciani das Buch als ein Muster von Klarheit, Einfachheit und gesundem Urteil. Vaccai selbst will sich mit den gründlichen deutschen und französischen Forschern nicht in eine Reihe stellen, glaubt aber doch einen neuen Gesichtspunkt gefunden zu haben. Er sucht als Basis der gesamten römischen Religion eine einzige Vorstellung zu erweisen. Alle Gestalten des römischen Gottesdienstes, einheimische und fremde, sollen nur verschiedene Personifikationen und Manifestationen desselben Gedankens sein. Diese Einheit rührt nach V. von dem alten Volk der Tyrrhener oder Pelasger her, die, aus ihren alten Sitzen, Lydien und Thrakien, vertrieben, sich in Griechenland und Italien festsetzten und ihre eigentümliche Zivilisation und Kultur verbreiteten. Die große Ähnlichkeit der griechischen und römischen Mythologie soll sich daher erklären, daß beide von der heiligen Insel Samothrake herrühren (12). Reiner als bei den Griechen,

wo das Epos neue Ideen aufkommen ließ, hat sich die alte pelasgische Naturreligion, die Verehrung des Himmels, der Erde und der einzelnen für die Erhaltung und Erzeugung des Lebens wichtigen terrestrischen und siderischen Phänomene nach V. in Italien erhalten, wo Ianus, Apollo und Mars die Sonne von seiten ihres Laufes, ihrer Wärme und ihrer Macht darstellen, während Iuno und Iana oder Diana Göttinnen des Mondes, zugleich aber auch der Erde in Beziehung auf ihre zeugende Kraft sein sollen. Die Erde wird nach dem Verfasser außerdem in der Eigenschaft ihrer Fülle als Ops, in ihrer Güte als Bona, in ihrer Größe (13) oder wegen des Wachsens der Feldfrüchte (14) als Maia verehrt. Daneben blühte der Totenkult: die Hausgötter sind die Seelen der Abgeschiedenen, die, wenn man sie als huldreich dachte, Penaten oder Laren, wenn man sie als furchtbar bezeichnen wollte, Larven oder Lemuren hießen. Daß die Römer den alten, pelasgischen Gottesdienst so rein erhielten, war möglich, weil das pelasgische Element mehrfach aufgefrischt wurde. Denn der Verfasser glaubt, daß die Überlieferungen von den Zuwanderungen des Ianus, Euandrus, Hercules, Aeneas Geschichte sind oder doch einen geschichtlichen Kern enthalten, wobei er allerdings (25) zugesteht, daß Hercules, der dem Sancus oder Dius Fidius, dem Vater des Eponymen der Sabiner, Sabus, gleichgestellt wird, vielleicht die Erinnerung an die Ansiedlung der Sabiner auf dem Septimontium enthält. Alle diese Götter waren nach V. Menschen, die wegen ihrer Verdienste um die Kultur vergöttert wurden, resp. an die Stelle alter Götter traten. Ianus erhielt ein Doppelgesicht, ein altes und ein junges, weil er als erster Kulturbringer sowohl nach der alten Barbarei zurück als auch vorwärts in die neue Kultur blickte (22); als Gott ward ihm die Aufgabe zuerteilt, über die Häuser und die Stadt zu wachen, und nach seinen verschiedenen Eigenschaften erhielt er mannigfache Beinamen, wie Geminus, Iunonius, Consivus (*sic!*), aber alle diese Qualitäten wurden zusammengefaßt in dem Namen Lar Cunctalis, d. h. Lar Universalis, Lar der Laren; in diesem Namen soll sich das ganze religiöse System konzentriert haben, indem die andern Götter gewissermaßen eine Emanation von ihm wurden. Die Arbeitsweise des Verfassers zeigt sich hier deutlich. Der *Lar Cunctalis* kann, obwohl er seine Quelle nicht nennt, auf nichts anderes zurückgehen als auf die vielleicht verdorbenen Worte bei Mart. Cap. 1, 54 (S. 18, 15 Eyss.; vgl. Thulin, Götter des Mart. Cap. S. 4): *Neptune autem Lar omnium cunctalis*, wo demnach der Verfasser Neptunus und Ianus verwechselt hat. Schlimmer

als dieses einzelne Versehen ist die Kritiklosigkeit, mit der Angaben, die ganz ungleichen Wertes sind und sehr verschiedenen Zeiten entstammen, miteinander und mit antiken Vermutungen, die auch ihrerseits wieder ganz verschiedenen Sinn haben, kombiniert werden. Für den Verfasser existiert nicht nur etwa das nicht, was die moderne Wissenschaft für die historische Sonderung der antiken Quellen gewonnen hat, sondern er verwirrt beständig auch das, was in der antiken Überlieferung selbst noch deutlich unterschieden wird; er kombiniert z. B. (S. 291) die Bellonarii, d. h. die Diener der nach Rom verpflanzten Ma, mit der alten römischen Göttin Bellona. Das Gesagte wird zur Charakteristik des Buches ausreichen; das Referat mußte ohnehin schon über Gebühr ausführlich ausfallen, weil mehrere Rezensionen von der Arbeit ein ganz falsches Bild entworfen haben.

W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic. An Introduction to the Study of Roman Religion.* London 1899 gibt nach einer kurzen Einleitung eine Besprechung des republikanischen Festjahrs, geordnet nach den Monaten. Entsprechend der älteren republikanischen Sitte wird mit dem März begonnen. Bei jedem Fest wird der Gott, dem es gilt, besprochen: eine Anordnung, die zwar für die Kalenderforschung praktisch sein mag (vgl. Holzapfel, Berl. phil. Wochenschr. 21, 719), die man auch vom mythologischen Standpunkt insofern verstehen kann, als es naheliegt, den notwendigen Ausgangspunkt aller Untersuchungen über römische Kulte, den Festkalender, auch äußerlich als Leitfaden zu benutzen, die aber doch den großen Übelstand mit sich bringt, daß das Zusammengehörige zerrissen werden muß. Jedoch wird der Leser, der sich einigermaßen in dem Buch zurechtgefunden hat, diese Unbequemlichkeit mit Hilfe des Index überwinden, zumal die Darstellung im einzelnen durchaus klar und übersichtlich ist. Von kühnen Kombinationen hat sich der Verfasser nicht so frei gehalten wie Aust und Wissowa, welchen letzteren er bei aller Anerkennung seiner sonstigen Verdienste wegen seiner Nichtachtung der volkstümlichen Religionsvorstellungen tadelt: *This learned scholar never seems to be able to comprehend the significance of folklore* (53, 4). Neben manchen treffenden Urteilen begegnen auch solche, die nicht diskutierbar sind. Weibliche oder bald männliche, bald weibliche Gottheiten sollen, weil sie über Erde, Vegetation oder Zeugung walten, unfehlbar älter sein als männliche (67). Venus wird (ebenda) als alte Gartengöttin bezeichnet, weil

Varro ihr die *procuratio hortorum* wie der Pallas die *procuratio oliveti* unterstellt; es liegt doch auf der Hand, daß der Antiquar zugleich die beiden athenischen Kulte der Göttin im Auge hat, also an die Ἀφροδίτη ἐν κήποις denkt. Kühn ist die Vermutung (217 ff.), daß das *epulum Iovis* ursprünglich ein gewöhnliches Opfermahl war, das — vielleicht in der Regia für Vesta (220; vgl. Cato *r r* 132) — nach altitalischer Weise, d. h. so gefeiert wurde, daß man die unbildlich vorgestellte Gottheit sich als anwesend dachte, und das erst nachträglich auf den Capitolinischen Iuppiter übertragen und in Anwesenheit der Götterstatuen gefeiert wurde, als die kapitolinische Trias von der etruskischen Dynastie der Tarquinier in den Mittelpunkt des Staatskultus gestellt war und gleichzeitig griechisch-etruskische Riten in den römischen Religionsgebrauch eindrangen. — Wie sich schon hieraus ergibt, nimmt Fowler — und darin hat er gewiß gegen Aust Recht — einen weitgehenden Einfluß der etruskischen Kulte auf die römischen an; wenn er aber die etymologische Gleichsetzung von Tina und Iuppiter als allgemein anerkannt bezeichnet und selbst billigt, so hat er einem Irrtum Deeckes zu einer unverdienten Auferstehung verholfen. Um auch ein Beispiel dafür anzuführen, daß Fowler bisweilen in der Skepsis zu weit geht, erwähne ich zum Schluß, daß er den Iuppiter Lapis (Cic. *fam.* 7, 12, 2; Apul. *d. Socr.* 5; vgl. Gell. 1, 21, 4) durch die Annahme eines Asyndeton weginterpretiert und demnach im Eid der Fetialen den Eidgott Iuppiter und ihr Amtsabzeichen, das alte Opfermesser von Stein, angerufen werden läßt.

Attilio de Marchi bespricht in dem zweiten 1903 erschienenen Bande seines Buches: *Il Culto privato di Roma antica* *[o. Bd. 102 S. 139]* die Religion der *gentes* und *collegia*, natürlich mit besonderer Berücksichtigung des epigraphischen Materials. Das Buch steht zwar nicht auf der Höhe Wissowas *[o. S. 103 ff.]*; aber dieser hat leider, was Deubner, Arch. f. Rlw. VIII, 1905, Beiheft S. 66 mit Recht tadelt, den Privatkult nur sehr wenig berücksichtigt, und so ist auch der deutsche Leser vorläufig auf de Marchi mit angewiesen.

c) Monographien, die das Gesamtgebiet der griechischen oder römischen Mythologie und Religionsgeschichte berühren.

J. B. Carter, *De deorum Romanorum cognominibus quaestiones selectae.* Halle, Diss. 1898. Der Vf. dieser fleißigen, Wissowa gewidmeten und unter seinem Einfluß stehenden Doktorarbeit will (7) nur die eigentlichen ἐπικλήσεις, d. h. die Kultbezeichnungen, nicht die ἐπώνυμα, d. h. die zwar auf Kultgottheiten bezogenen, aber nur im Volke üblichen, nicht in der offiziellen Kultsprache anerkannten, meist auf bestimmte Personen oder Örtlichkeiten bezüglichen Bezeichnungen, auch nicht die ἐπίθετα, d. h. die nur von den Dichtern gegebenen Beinamen, die er seitdem in einer besonderen Schrift *[s. o. S. 82]* zusammengestellt hat, behandeln. Ob die von ihm im Anschluß an G. Wentzel gegebene Klassifikation sich durchführen läßt, scheint dem Referenten zweifelhaft; in der Liste der von ihm ausgeschlossenen Namen (8 f.) finden sich manche, die sich nur willkürlich von den echten ἐπικλήσεις trennen lassen. Der Verfasser selbst scheint diese Lücke empfunden zu haben: er gibt nachträglich (35) doch ein (allerdings unvollständiges) Verzeichnis von ἐπώνυμα, die von Personennamen abgeleitet sind, und im zweiten Index (61 ff.) werden in kursiven Lettern auch die vermeintlich unechten Epikleseis aufgeführt. Auch so bleibt aber ein für den praktischen Gebrauch empfindlicher Mangel. Eher läßt sich rechtfertigen, daß alle Barbarengötter ausgeschlossen sind, auch wenn sie römische Namen tragen und wenn ihre Beinamen mit denen römischer Götter übereinstimmen; übrigens wird (6) ein kleines Verzeichnis von ἐπικλήσεις der letzteren Art gegeben. Im Hauptteil werden zunächst im ersten Kapitel die ältesten Götter behandelt, als die C. mit Usener die Sondergötter betrachtet, wie Liber, Libertas, Silvanus, Portunus, Summanus, Terminus, Lucetius, Gradivus, Inuus, Mulciber Patulcius Clusivius, Anna Perenna, Panda Cela, Vica Pota, Porrima Postverta, Aius Locutius; den Beschluß des Kapitels bildet (22) eine Aufzählung der Götter, die einen Namen im Genetiv enthalten, wie Herie Iunonis, Lua Saturni. Im zweiten Kapitel werden zuerst die *dei Indigetes*, die C. wie Wissowa *[o. 103 ff.]* als die 'Altrömischen' definiert, dann (29) die übrigen italischen Gottheiten (Fortuna, Venus, Minerva, Diana), ferner (32 f.) die rezipierten griechischen Götter, Hercules, Apollon, Mercurius, Aesculapius, Magna Mater, endlich (34)

die sogenannten abstrakten Götter besprochen. Daran schließt sich der dem Umfang nach bedeutendste Teil des ganzen Werkes, zwei ausführliche Verzeichnisse, von denen das erste (36 ff.) die *ἐπικλήσεις*, das zweite (61 ff.) die Götternamen enthält.

C. Albers, *de diis in locis editis cultis.* Leydener Diss. 1901 (Zutphen, Thieme & Co.), 100 S., sammelt die von Bergnamen abgeleiteten *ἐπικλήσεις* und die sonst zu erschließenden Bergkulte des Zeus (27 ff.), der (91 ff.) auf Bergen oft an die Stelle anderer Götter, z. B. des Helios, getreten sein soll (z. B. als *Ταλετίτας* und *Ταλλαῖος*), des Kronos (50 ff.), Pan (53 ff.), Dionysos (54), Hermes (55 ff.), Apollon (58 ff.), der Artemis (64 ff.), Aphrodite (72 ff.), des Poseidon (74 ff.) und der Athena (76 ff.). Von allen griechischen Gottheiten wurde nach A. in alter Zeit besonders Helios auf Bergen verehrt (90 ff.), der später zwar meist im offiziellen Kult durch andere Götter ersetzt wurde und daher in der Literatur nur an drei Stellen, auf dem Taygetos, Tainaron und in Akrokorinth, als auf Bergen verehrt bezeugt ist, der aber, wie sein Ersatz durch Elias zeigt, im Volksglauben der eigentliche auf Bergen verehrte Gott gewesen sein muß. Die Kulte des Zeus *Ἀταβύριος* und der Aphrodite *Ἐρυκίνη* werden (83 ff.) für ursprünglich semitisch erklärt, sonst aber wird der echt hellenische Ursprung der Bergkulte gegen Mannhardt energisch behauptet (85 ff.). Die Schrift könnte einigen Wert haben, wenn die Materialsammlung einigermaßen vollständig wäre; aber sie genügt in dieser Beziehung auch bescheidenen Anforderungen nicht und ist daher nicht geeignet, als Ersatz für die unbrauchbare Arbeit R. Beers *[vgl. Bd. 81, 65]* v. Andrians großes Werk über den Höhenkultus zu vervollständigen.

IV. Mythologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen im Anschlufs an einzelne Literaturgattungen und Schriftsteller.

a) Griechische und römische Hymnen und Gebete.

D. Arfelli, *Studi Ital. di fil. class.* 13, 1905, 379 ff. will im homerischen Hermeshymnos zwei nachträglich zusammengeworfene Fassungen der Sage unterscheiden. Nach der ersten soll Apollon den Betrug durch die Anzeige eines alten Mannes, in der zweiten durch seine mantische Gabe entdecken, in der ersten ver-

söhnt Zeus beide Brüder, in der zweiten bekennt sich Hermes freiwillig als Dieb und versöhnt den Bruder durch die vorher von ihm erfundene Kithara.

Fr. Adami, *De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*. Jahrb. f. cl. Phil., Supplbd. 26, 215 ff. Der Verfasser versucht zunächst festzustellen, auf welchem Wege trotz des beinahe vollständigen Verlustes der griechischen Gebete und Ritualhymnen die diesen nachgebildeten Lieder der Tragödie als solche erkannt werden können. Zunächst verwertet er die orphische Hymnensammlung, die er mit Recht wie Dieterich als ein wirklich religiösen Zwecken dienendes Gebetbuch einer Gemeinde in Ägypten betrachtet (216 f.), dann (217) die delphischen Hymnen und die Gedichte der Isyllos. Auch die sogen. homerischen und die kallimacheischen Hymnen (218) und Menandros' Rhetorik, wo sie sich an alte Hymnen anzulehnen scheint, werden herangezogen. Nach den so gewonnenen Kriterien werden im ersten Kapitel (219 ff.) die einzelnen Teile der bei den Tragikern erhaltenen hymnenartigen Gottesanrufungen erörtert. Das zweite Kapitel analysiert einige auf Dionysos bezügliche Chorlieder: Soph. *Ἀντ.* 1115 (237 f.); Aristoph. *βάτρ.* 325 ff. (244 ff.), wo der Verfasser deutliche Spuren einer Parodie auf orphische Kultlieder nachweisen zu können glaubt, und Eurip. *Βάκχ.* 64 ff. (254 ff.). Im letzten, kurzen Kapitel (259 ff.) versucht der Verfasser aus der Vergleichung dieser Lieder einige Aufschlüsse über die Form eines Dionysoshymnos im V. Jahrhundert zu gewinnen.

C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones*. Jahrb. f. cl. Phil., Supplbd. 28, 505 ff., bespricht in der Einleitung (506) den Unterschied der mit und ohne Opfer gesprochenen Gebete, die Zeit des Gebetes (Abend und Morgen 509), die Seltenheit der Dankgebete (509 f.), die Auswahl der angerufenen Götter (510 ff.), das Beten mit lauter Stimme (513 f.). Dann werden die Gebete nach ihren Teilen (1. Anrufungsformel 516 ff.; 2. Begründung der Bitte oder, wie der Verfasser sagt, *pars epica* 525 ff.; 3. Bitte 537 ff.) erörtert.

Konrad Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*. Bresl. Diss. 1905. Diese aus einer gekrönten Preisarbeit hervorgegangene Untersuchung bespricht in ihrem ersten Kapitel die literarisch und inschriftlich erhaltenen Gebete nach ihrer grammatischen Form. Bei Homer überwiegt in der Anrede entschieden der Imperativ (72 mal) gegenüber dem Optativ, der

sich nur *υ* 61, *φ* 200 findet; dem homerischen Sprachgebrauch folgt auch die Lyrik. Im V. Jahrhundert wird der Optativ etwas häufiger; der Verfasser glaubt innerhalb der Tragiker in dieser Beziehung einen Fortschritt von Aischylos zu Sophokles und von diesem zu Euripides feststellen zu können, doch ist bei allen drei Dichtern die Wunschform noch verhältnismäßig selten und der Unterschied des Prozentsatzes so geringfügig, daß in dieser Beziehung von einer Entwicklung nicht gesprochen werden kann. Aus Aristophanes, bei dem 50 Imperative gegen 2 Optative stehen, folgert der Verfasser mit Recht, daß im V. Jahrhundert die letztere Anrufungsform auch im praktischen Leben die weit üblichere war. Dann aber tritt — was der Verfasser nicht bemerkt, was sich aber ohne weiteres schon aus seinen eigenen Kollektaneen ergibt — eine Sonderung nach den Stilgattungen ein. Während die Bukoliker, dem Gebrauch des täglichen Lebens folgend, in der Anrede oft den Imperativ verwenden, überwiegt in der durch die Philosophie und Sophistik beeinflußten Literatur jetzt die bescheidenere Wunschform; bei Platon und in der orphischen Hymnensammlung, die auch hierin die philosophische Beeinflussung erkennen läßt, ist sie fast ausschließlich in Gebrauch. Der Verfasser legt auf diesen Umstand gerade bei der Hymnensammlung Wert, weil er bemerkt, daß in ihr der Optativ außer in der Götteranrufung nur zweimal vorkommt: das beweist aber nichts. Die Statistik muß bei einer ausschließlich aus Gebeten bestehenden Sammlung notwendig ein falsches Bild ergeben; tatsächlich ist das Hymnenbuch fast noch vollständig frei von den sprachzerstörenden Einflüssen der hellenistischen Vulgärsprache, in welcher der Optativ verloren ging. Dagegen verwendet Z. mit Recht den eben erwähnten Verfall der Volkssprache, um den Ersatz des Optativs durch die dritte Person des Imperativs in den Gebeten der Zauberpapyri zu erklären. — Der zweite Teil der Dissertation soll die Gesichtspunkte angeben, nach denen der Verfasser später das Thema in größerem Zusammenhang behandeln will. Es findet sich zunächst eine Zusammenstellung derjenigen Anrufungen, in denen das Beiwort mit besonderer Beziehung auf den zu erfüllenden Wunsch gewählt ist, dann eine Sammlung über Gebete, in denen die Gottheit angefleht wird, Auge oder Ohr dem Bittenden zuzuwenden. — Die ganze Arbeit beweist Fleiß; der lateinische Ausdruck ist — was heutzutage ja besonders hervorgehoben werden muß — verhältnismäßig korrekt und gewandt. Die eingestreuten Erklärungen, in denen der Hauptwert der ganzen Untersuchung liegt, zeigen den Verfasser als einen umsichtigen

und einsichtigen Interpreten. Für die Religionsgeschichte aber ist die ganze Untersuchung fast wertlos und würde es auch dann sein, wenn die Abgrenzung der exzerpierten Denkmäler weniger willkürlich wäre. Das einzige Ergebnis, zu dem der Verfasser gekommen zu sein glaubt, daß sich in dem Überwiegen des Optativs seit dem IV. Jahrhundert die höhere Frömmigkeit und Demut der späteren Zeit (?) spiegele, ist falsch. Aus Aristot. *poet. c.* 20 S. 1456, 15 ergibt sich, daß die Sophistik in ihrer Unterscheidung der Satzarten auch einen scharfen Unterschied zwischen Wunsch- und Befehlsform machte und den Imperativ ausschließlich in letzterem Sinne verwendet wissen wollte. Protagoras hat den Homer getadelt, *ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν 'Μῆνιν ἄειδε*, was Aristoteles mit Recht pedantisch nennt und das Sch. *A* 1 AL zurückweist, indem es den Ausdruck als poetische Lizenz entschuldigt. Der Gebrauch des Optativs in der Anrufung stammt demnach nicht aus dem Gottesdienst, sondern aus der Rhetorenschule.

Das *Gebet der Arvalbrüder* versucht Stowasser W. St. 25, 78 ff. zu erklären. Der Verfasser nimmt an, daß ein Widder oder Schöps geschlachtet wurde (*sta berber* = *iste vervex*), um alle Götter der Ewigkeit herbeizurufen: *semunis a[i]ternei* (für *alternei*) *advocapit conctos*. Über *Mar, Mar* s. u. *[II 'Mars']*.

Das *Ianuslied* wurde nach Hempel, *Transact. and Proc. of the Amer. phil. Assoc.*, 31, 182 ff. von den Saliern gesungen, wenn sie bewaffnet und die Ancilien tragend im März um die Stadt und ihre heiligen Plätze zogen. Der Sinn soll sein: 'Komm hervor mit dem Kuckuck! Wahrlich, du öffnest alles, du bist Ianus Curiatius, der gute Schöpfer bist du! Der gute Ianus ist im Begriff zu kommen, der beste der besten (d. h. der himmlischen) Könige.'

Durch die Vermittlung des Serenus Sammonicus hat aus einem nicht genauer zu bestimmenden Furius Macrob. *S.* III, 9, 7 f. ein *Evokationsgebet* und ebenda 10 ff. ein *Devotionsgebet* erhalten, die A. Engelbrecht, Wien. St. 24, 482 ff. ausführlich besprochen hat. Obwohl die vorauszusetzenden ursprünglichen archaistischen Wortformen fast ganz abgeschliffen sind, ist doch die Erhaltung des Textes, wie sich aus einer Vergleichung mit dem Stil anderer alter Gebete ergibt, im ganzen sehr treu; daß die Formeln ursprünglich in Saturniern abgefaßt waren, hat O. Ribbeck nicht mit Recht angenommen.

b) Griechisches Epos.

1. Alte Epen des troischen Kreises.

Die Untersuchungen über die Quellen des alten Epos werden noch immer von der Vorstellung beherrscht, daß *Ilias* und *Odyssee* insofern eine isolierte Stellung in der gesamten antiken Literatur einnehmen, als sie ihre gegenwärtige Gestalt nicht durch einen Dichter, sondern durch einen Redaktor empfangen haben. Daß die Grundlage dieser Hypothese, die berühmte Angabe von der Peisistrateischen Kommission, vollkommen trügerisch ist, wie innerhalb der Berichtsperiode in Roschers ML 3, 1132 ff. und von A. Ludwich, Berl. phil. Wochenschr. 24, 1313 ff. mit neuen Gründen auseinandergesetzt ist, wird dabei gewöhnlich außer acht gelassen. Trotz der Leichtigkeit, mit der sich homerische Verse selbst *ex tempore* von jedem bilden lassen, der einmal die allerdings mühsam zu erlernende epische Technik sich angeeignet hat, sollen doch die Quellen unverändert oder wenig verändert in die jetzigen Sammlungen aufgenommen sein: an dieser Vorstellung wird festgehalten, obwohl Aristoteles und andere antike Beurteiler an beiden Gedichten gerade die Schönheit der Komposition besonders hervorgehoben haben und obgleich fast jede moderne Untersuchung zu dem Ergebnis führt, daß der Redaktor zugleich ein Dichter gewesen sein müsse. Unter diesen Umständen wird die wirkliche Quellenuntersuchung der homerischen Epen, wie sie O. Seeck vorschwebte, ganz vernachlässigt, und die Vermutungen über die Vorlagen, aus denen die Redaktoren ihre Sammelwerke hergestellt haben sollen, fallen mehr in das Gebiet der Literaturgeschichte und zum Teil der Exegese als in das der Mythenkunde. Immerhin müssen einige Untersuchungen dieser Art hier besprochen werden. Wir werden dabei aber nur ausnahmsweise auf Einzelheiten eingehen können, zumal die Beurteilung dieser in letzter Linie hauptsächlich durch die Ansicht bestimmt wird, die man sich über die soeben ausgesprochenen prinzipiellen Einwände gegen die Methode gebildet hat.

E. Bethe, 'Homer u. die Heldensage; die Sage vom troischen Krieg', N. Jahrb. 7, 657 will voraussetzungslos in die unbekannte Ferne des epischen Gesanges wandern und feststellen, was in ihnen historisch, was Natursymbolik, was Göttermythos, was freie Erfindung der Dichter ist. Daß auch historische Elemente im griechischen Mythos sich finden, ist ihm durch die Ausgrabungen erwiesen, welche die tatsächliche Wahrheit der Ortsangaben der Heldensage vor aller Augen dargetan haben sollen. So sind ihm

durch die Ausgrabungen geschichtliche Momente in den Mythen von Perseus, Bellerophon, Herakles durch die Funde gesichert. Stimmen Ortsnamen mit mythischen Namen zusammen, wie Achilleion, Herakleia, Pallantion, Koroneia, so sind die eponymen Heroen hier verehrt worden; so und mit Hilfe der übrigen Angaben über Heroengräber und sonstige Heroenkulte ist nach dem Verfasser die Lokalisierung der einzelnen Heroen zu gewinnen, die der Ausgangspunkt jeder mythologischen Untersuchung sein soll. Gelingt es dann noch, die Heimat ihrer einzelnen Feinde, Frauen, Voreltern und Nachkommen festzustellen, so ist nach B. ein zuverlässiges Material gewonnen, das einer historischen Deutung fähig sein muß. — Sich der troischen Sage zuwendend, will der Verfasser zunächst zeigen, daß die Eroberung der Troas durch die Aioler, die er mit E. Meyer nicht über das VII. und VIII. Jahrhundert hinausrückt, nur auf die letzten Teile der Heldensage eingewirkt habe: der Beweis wird darin gefunden, daß die später aiolischen Städte im SW. der Landschaft Troas, Pedasos, Lyrnesos, Theben, in der *Ilias* nur vereinzelt und zwar an Stellen, die B. für jung hält, genannt werden und, da ihre Heroen auf die Sage selbst keinen Einfluß haben, offenbar später ganz äußerlich 'angeklebt' sind. Eine nur scheinbare Ausnahme bildet Hektors Wagenlenker Kebriones, der nach B. nicht zur aiolischen Kolonie Kebrene im oberen Skamandrostal, sondern zu den thrakischen Kebreniern gehört. Ebensowenig wie die Besetzung der Troas spiegelt die troische Sage die Besiedlung von Lesbos durch die Aioler wieder. Zwar finden sich hier von Achilleus, Agamemnon, Diomedes, Odysseus, Palamedes und wohl auch von Nestor, den B. außer mit der messenischen Gerenia auch mit dem lesbischen Städtchen Geren in Verbindung bringt, Spuren, aber weder von Hektor, Aineias, Deiphobos noch von Menelaos und Helena. Briseis, die Eponyme des lesbischen Bresa, ist freilich in der μῆνις fest, aber diese hält B. selbst für jung, und Briseis ist ihm ein Nichts, ein Wesen, das nicht einmal einen Namen und keinerlei echte sagenhafte Bedeutung hat (667). Nach Bethe müssen wir, um die Heimat der troischen Sage festzustellen, vielmehr im griechischen Mutterland suchen: wie Tlepolemos dem Lykier Sarpedon offenbar ursprünglich im Südwesten Kleinasiens erlag und die Bezwingung des Phaistos, des Eponymen einer kretischen Stadt, durch den Kreter Idomeneus sicher aus einem altkretischen Heldenlied stammt, so will B. einen großen Teil der Heldensage aus dem Mutterland herleiten. Die Gegner des Achilleus Kyknos, Dryops (Υ 455), Deukalion (Υ 478) stammen aus Thessalien; am Spercheios

hat Achilleus den thessalischen Prinzen Alexandros überwunden, und es ist nach B. bedeutsam, daß Paris in der *Ilias* fast nur mit Thessaliern kämpft und schließlich dem thessalischen Philoktet erliegt. Theben, die Heimatstadt der Andromache, ist ursprünglich das thessalische (ebenso Kern, N. Jahrb. 13, 16); dem entspricht es nach B., daß Pyrrhos die Andromache nach Pharsalos, der Nachbarstadt des thessalischen Theben fortführt. Hektor, Andromaches Gatte, ist der Vertreter eines Volkes, das von den Thessalern verdrängt, vom thessalischen Theben nach dem boiotischen gewandert ist. Das folgert B. daraus, daß viele Feinde Hektors auf dieser Route beheimatet sind. Dagegen findet der Verfasser die Heimat von Helena, Agamemnon, Menelaos, Alexandros-Paris, Alexandra-Kassandra und Deiphobos vielmehr in Lakonien; Aineias, Dardanos, Kapys hält er natürlich für Arkader. Erichthonios und Tros stammen seiner Ansicht nach aus Attika, wo Oreithyia eigentlich eine Stute war (673) und wo im Demos Xypete der Name der Troer haftet. Dieser Name war denn nach B. schließlich die Veranlassung, daß die in Lesbos, dem gemeinsamen Ziel thessalischer, boiotischer und peloponnesischer Kolonien, zusammengeflossenen, ursprünglich gar nicht zusammenhängenden Sagen in Troia lokalisiert wurden und so einen gemeinsamen Mittelpunkt fanden. — Was an diesen Auseinandersetzungen am meisten befremdet, ist, daß B., ebenso wie Cauer (N. Jahrb. 9, 97 und 15, 10), der den Grundgedanken billigt und, wie wir sehen werden *[S. 123]*, weiter verfolgt, sie für neu oder wenigstens als von ihm der Vergessenheit entrissen bezeichnen konnte; ein großer Teil von Bethes Kombinationen, darunter alle überzeugenden, waren bereits früher aufgestellt (vgl. z. B. über Tlepolemos, Hdb. 637, 5, über Paris am Spercheios — der aber sehr zweifelhaft ist — 621, 3), und der Gesichtspunkt, von dem aus er den Mythos betrachtet, war schon durch Welcker gewonnen worden. Neu ist nur die Einseitigkeit, mit welcher der Verfasser einen gelegentlich eintretenden Prozeß zur Regel, zum Ausgangspunkt einer Theorie macht. Er vergißt, wie schwierig bei der Mannigfaltigkeit der Bedingungen, unter denen die Dichter die Sagen schufen, selbst die Feststellung des einzelnen Falles ist. Zufällig lassen sich ein paar der vom Verfasser zum Beweis angeführten Beispiele als irrtümlich erweisen, darunter eines von denen, die, wenn sie richtig wären, hauptsächlich Bethes Konstruktionen stützen würden: die spartanische Sage kann nicht als Vorbild für die troische in Betracht kommen, weil sie erst im VII. Jahrhundert aus Argos entlehnt ist (Hdb.

629). Nur Deiphobos ist nicht argivisch, aber mit diesem hat es eine eigene Bewandtnis. Zunächst ist ein Heroenkult des Deiphobos in Therapne gar nicht bezeugt; die Worte *μετὰ τὸν Ἀλέξανδρον καὶ τὸν Δηίφοβον* bei dem späten Aineias von Gaza 646 M. können, wie Crusius in der scharfen, aber doch nur in die Oberfläche einschneidenden Kritik (vgl. gegen Crus. Vürtheim, *de Aiacis origine, cultu patria* S. 62) des Aufsatzes von B. zeigt (Sitzber. Ba. AW. 1905, 773), nur bedeuten: ‘nachdem sie (Helena) auch das Weib des Alexandros und des Deiphobos gewesen war’. Befremdlich ist dann freilich, daß auch in einer Sage von Amyklai ein Deiphobos vorkommt; das weist darauf hin, daß der Name in der Tat aus der lakonischen Überlieferung stammt. Crusius durfte an dieser Homonymie nicht vorübergehen. Die Sache verhält sich wahrscheinlich so: auf dem Wege von Sparta nach Therapne, wo Menelaos und Helena einen Heroenkult hatten, lag das Heiligtum des Ares oder Enyalios; daher gab ein verschollenes spartanisches Gedicht der Helena nach Menelaos' Entrückung einen dritten, spartanischen Gatten, dessen Name aus einer Bezeichnung des in nächster Nähe verehrten Enyalios geschöpft wurde (Hd. 1382, 17). In diesem Falle würde ein ionischer Dichter den spartanischen Gemahl nach Troia übertragen haben; es würde also wenigstens in einem kleinen Teil sich Bethes Vermutung bestätigen; allein auch dies Verhältnis wäre anders, als er es voraussetzt, und von einer Übertragung der lakonischen Sage nach Troia kann keinesfalls die Rede sein. Ebenso ist das, was Bethe über die attischen Elemente der troischen Sage vermutet, trügerisch (Hdb. 22; vgl. Crusius a. a. O. 776); erstere sind unter dem Einfluß des Epos entstanden. — Sehr angreifbar ist endlich auch der Ausgangspunkt von Bethes Betrachtungsweise: die Ausgrabungen zeigen nur, daß an den von der Sage verherrlichten Stätten auch schon in ‘mykenischer’ Zeit Niederlassungen bestanden, aber für die Geschichtlichkeit der im Epos geschilderten Begebenheiten sind sie schon deshalb nicht beweisend, weil sie nachweisbar nicht — mindestens nicht nachweisbar — mit dem Epos zeitlich in Verbindung gebracht werden können.

In einem zweiten Vortrag (N. Jahrb. 13, 1 ff.) versucht Bethe den troischen Krieg als einen Kampf zwischen Troia und Rhoiteion zu erklären: Aias, der Heros des bei Rhoiteion gelegenen Aianteion, hat, wie aus den mehrmaligen in der *Ilias* erzählten Kämpfen des Aias mit Hektor gefolgert wird, diesen besiegt und damit soll der Untergang Troias selbstverständlich gewesen sein. Die Schutzgöttin der Rhoiteier und des Aias war Athena, die daher nach

Aias' Vater Ileus oder Oileus Ἰλιάς genannt wurde: nach dem Untergang Troias wurde der Kult dieser Göttin eingeführt, und um ihr Heiligtum erhob sich, wie die Ausgrabungen zeigen, ein offenes Dorf, das — so müssen wir wohl den Gedankengang des Verfassers vervollständigen — den Namen Ilion erhielt. Daß Athena dem Aias nicht hilft, ist nach B. ganz natürlich, da in den ältesten Liedern die Helden allein kämpfen; daß der lokrische Aias die Kassandra vom Heiligtum der Athena wegriß, beweist auch nichts gegen die Ansicht, daß Athena die Göttin des Aias gewesen ist, da diese Sage spät erfunden ist, um das Opfer der lokrischen Jungfrauen zu erklären. Der Palladionraub, der ebenfalls den Kult der ilischen Athena bereits für die Zeit während des Kampfes mit den Achaiern voraussetzt, wird als argivische Neuerung beseitigt, und die Darbringung des πέπλος *Z* 89 ff. teils aus sprachlichen und kunstarchäologischen Bedenken, teils aber deshalb für späte Zutat erklärt, weil es religiöser Widersinn sei, daß die Schutzgöttin einer Stadt sich von dieser, mit der sie stehe und falle, wegwendet. — Diese Hypothese wird in der Hauptsache gebilligt von P. Cauer, N. Jahrb. 15, 11 ff., der es ebenfalls für wahrscheinlich hält, daß der große Aias eine gesteigerte Nachbildung des lokrischen sei, welcher letztere in einer alten Dichtung Hektor besiegte. Aber diese Dichtung spielte nach Cauer im Mutterland: Hektor war König von Theben; dafür wird als besonders beweisend angeführt, daß Hektor zweimal (*O* 515, *P* 304 ff.) bei Gelegenheit eines Kampfes mit Aias einen Phoker Schedios, also einen gemeinsamen Nachbar sowohl der Boioter wie der Lokrer, tötet. Der Schiffskampf des Aias (*Π* 102 ff.), auf den Bethe seine Theorie von dem Kampfe der Rhoiteier gegen Troia vornehmlich stützt, kann nach Cauer (12) zu einem so weit tragenden Schluß nicht verwendet werden: er ist zwar nicht interpoliert, aber von vornherein darauf angelegt, daß das Feuer die Schiffe zuletzt ergreift, also für die jetzige *Ilias* gedichtet und erfunden. Daß alle Haupthelden vorher verwundet werden, ist, wie Cauer mit Recht gegen Bethe geltend macht, durch die ganze Komposition der *Ilias*, die Achilleus dem Patroklos die Teilnahme am Kampf erst dann gestatten konnte, als die Not aufs höchste gestiegen war, so ausreichend motiviert, daß es der Annahme gar nicht bedarf, der Dichter sei zu dieser Erfindung genötigt gewesen, um die in einem älteren Gedicht vorausgesetzte Situation herbeizuführen.

Viel schärfer als Cauer wendet sich auch gegen diesen Teil von Bethes Ausführungen Crusius, Sitzb. Ba AW. 1905, 778 ff.

Daß die Ansetzung des Aianteion ganz von unserem Homer abhänge, behauptet Cr. vielleicht nicht mit Recht, aber das ist ihm allerdings zuzugeben, daß diese Lokalisierung eine durch das kunstmäßige Epos vollständig ausgebildete Sage voraussetzt. Als Gesamtresultat seiner Kritik der Hypothese von der Sagenverschiebung gelangt Cr. zu dem Ergebnis, daß eine solche zwar an sich keineswegs undenkbar, aber in allen behaupteten Fällen falsch sei. Er verwirft auch den thessalischen Paris (774 ff.; vgl. Hdb. 621, 3), den thessalischen Agamemnon (749 ff.; Hdb. 619, 11), beides wahrscheinlich mit Recht; dagegen ist sein Zweifel an dem thebanischen Hektor *[II, u. d. W.]* vielleicht hyperkritisch.

E. Drerup, Die Anfänge der hellenischen Kultur (Weltgeschichte in Charakterbildern, I. Altertum). Homer (München 1903) glaubt die Lösung der homerischen Frage (17 ff.) durch eine Betrachtung der übrigen Volksdichtungen fördern zu können. Durch Vergleichung des germanischen, altfranzösischen, finnischen, serbischen, großrussischen und kirgisischen Heldengesanges gelangt der Verfasser dazu, in der Volksdichtung verschiedene regelmäßig wiederkehrende Entwicklungsstufen zu unterscheiden. Anfangs singt das ganze Volk, indem es in seiner täglichen Sprache extemporiert. Dann erstarren zunächst einzelne Ausdrücke, womit die Differenzierung der Kunst- und der Umgangssprache beginnt, dann einzelne Teile der Lieder, zuletzt ganze Lieder; aus der fließenden Masse der Volksdichtung kristallisieren sich feste Einzellieder, die aber nicht mehr vom ganzen Volke, sondern von zünftigen Sängern vorgetragen werden. Ihre Auswahl bestimmt zugleich die Rezeption der von nun an gültigen Sagenfassung. Endlich werden diese Einzellieder zu einer Epopöe verbunden; doch kann dieser Vorgang in sehr verschiedener Weise vor sich gehen: als Lönnröt die finnischen Volkslieder sammelte, erstrebte er die vollständige und darum gelehrte Zusammenfassung der ganzen Volkssage; dagegen sind *Ilias* und *Odyssee* die Werke überragender Dichter, die allein durch poetische Rücksichten geleitet wurden. — Schon bis hierher ist die Beweisführung des Verfassers nicht unanfechtbar. Die Analogie nordischer Heldendichtungen würde, selbst wenn die Aufstellungen Drerups vollständig richtig wären, doch nur zeigen, wie die Entstehung der griechischen Epen sich vollzogen haben kann, nicht wie sie sich vollzogen haben muß. Die vom Verfasser angeführten Andeutungen in ihnen über die Technik des Gesanges beweisen wohl, was ja auch aus der Sprache selbst zu folgern ist,

daß man die Lieder extemporieren konnte; aber sicherlich erforderte das nicht allein ein bedeutendes Improvisationstalent, sondern auch große Kenntnis der epischen Sprache, der Stilgesetze und der Mythen. Besaß Achilleus (*I* 189) diese Gabe wirklich, so war er unter den Rittern wahrscheinlich eine Ausnahme. Dagegen ist richtig, daß die Komposition der beiden Dichtungen nur großen Dichtern verdankt werden könne. Leider wird dieser Gesichtspunkt in der weiteren Beweisführung fast ganz preisgegeben; denn fortwährend verwendet der Verfasser zur Begründung seiner Konstruktionen Einzelzüge, die der Sammler, wenn er ein so großer und freischaltender Dichter war, wie er gewesen sein soll, frei erfunden haben kann, zum Teil sehr wahrscheinlich erfunden hat. Gewiß hat es einige Wahrscheinlichkeit, wenn aus den drei Lügenerzählungen, in denen Odysseus sich für einen Kreter ausgibt, eine vom Dichter verworfene Version erschlossen wird, in der Odysseus ein Kreter war. Aber diese Sagenform braucht, da zahlreiche Geschlechter in den Kolonien ihren Stammbaum an einen kretischen anknüpften, nicht in Kreta selbst entstanden zu sein; und wenn aus angeblichen Übereinstimmungen des Palastes des Alkinoos mit den Königshäusern von Knossos und Phaistos folgen soll, daß Scheria ein ideales Kreta sei, wenn der Dichter sich η 321 verraten soll, wo von der Geleitung des Kreters Rhadamanthys durch die Phaiaken gesprochen wird, so beruhen diese und andere Schlußfolgerungen auf einer Anschauung von der Erhaltung ältester Liedbestandteile selbst in Einzelheiten, die neben dem doch zugleich vorausgesetzten schaffenden und gestaltenden Dichter der Gesamt-*Odyssee* schwer begreiflich sein würde. Es soll keineswegs als ganz unmöglich bezeichnet werden, daß die Phaiaken wirklich auch in einer kretischen Sage vorkamen, wofür ja auch manches andere zu sprechen scheint, z. B. daß Theseus auf der Fahrt nach Kreta durch die Steuerleute Phaiax und Nausithoos geleitet wird, daß (Diktys 6, 5) Odysseus von Kreta aus zu den Phaiaken gelangt und daß die Kalypsoinsel, von wo ihn die *Odyssee* nach Scheria kommen läßt, mit einem auch kretischen Namen Miletos genannt und von den Alten bei Kreta gefunden wurde. Auch daß Zenodot den Telemach nach Kreta zu Idomeneus fahren ließ, wird von Drerup S. 129 vielleicht mit Recht für die kretische Form der Odysseussage in Anspruch genommen oder könnte wenigstens erfunden sein, um nachträglich Odysseus mit Kreta zu verknüpfen. Nur ist alles dies sehr unsicher und muß, soweit es sich um mythische Stätten handelt, zum Teil sehr unsicher sein, weil diese

nicht in einem bestimmten Lande gesucht, sondern mit ihm nur in eine gewisse Beziehung gesetzt sind, aus der sich die Heimat des Dichters ergeben könnte. Es fehlt auch nicht an Spuren, die nach anderer Richtung zu weisen scheinen. Die Sage von der Geleitung des Rhadamanthys durch die Phaiaken ist als chalkidisch betrachtet worden, weil die Chalkidier zuerst Korkyra besiedelt haben sollen, wohin vielleicht schon eine dem Dichter der *Odyssee* vorliegende Sagenform die Phaiaken versetzte. Andere Spuren weisen die Phaiaken nach Unteritalien, wo Lokroi (Kon. 3) und Kroton (sch. Theokr. 4, 32) ihre Eponymen auf Phaiax zurückführten, oder nach Salamis, wo der Sage nach die beiden Steuerleute des Theseus ihre Heimat hatten, oder nach Megara, einst der Herrin von Salamis, und nach Korinth, wo das sonst nicht namenbildend verwendete Wort φαιός auch in dem N. Phaia erscheint. Hier erzählten von den Phaiaken wahrscheinlich Kultlegenden der Schiffergöttinnen Athena Σκιράς und Leukothea (Hdb. 627), deren Namen in nicht zufälligem Gegensatz zu den Phaiaken zu stehen scheint; Korinth hat überdies seit dem Ende des VII. Jahrhunderts Korkyra besiedelt. Endlich führt mancherlei zu der Annahme, daß man auch in den argivischen Kolonien auf Rhodos und in Kleinasien (Hdb. 639) von den Phaiaken erzählte. Da die Überlieferung der dortigen Geschlechter an Kreta anknüpft, so würden sich, falls die Phaiakensage daselbst entstanden ist, auch die nach Kreta weisenden Spuren erklären und zugleich als falsch erweisen. Denn wie alle anderen soeben aufgezählten Lokalbeziehungen führen auch die ostdorischen schließlich nach Argos, wo man von Odysseus (Hdb. 625) und auch von den Kyklopen erzählte, nach ζ 5 den Nachbarn der Phaiaken in Hypereia, das auch Argos genannt wird (StB. *s v* 113, 3), oder nach der zweiten argivischen Kyklopenstadt Tiryns, in dessen Stammtafeln zwei Abkömmlinge des Nauplios, Naubolos und Klytoneos, Phaiakennamen tragen: in der Tat ist es sehr wahrscheinlich, daß schon argivische Dichter Odysseus zu den Phaiaken gelangen ließen. — Aber wenn auch wirklich in Kreta von Odysseus und den Phaiaken gesungen sein sollte, so geschah dies wahrscheinlich nicht in der Zeit, da die Paläste von Knossos entstanden, sondern weit später. Selbst wer nicht mit Noack ('Homerische Paläste'. Leipzig 1903), dem sich Graef, Berl. phil. Wochenschr. 25, 913 ff., anschließt, die vollkommene Verschiedenheit des kretischen und des homerischen Palastes anerkennt, wird doch zugeben müssen, daß die Kombinationen, durch die Drerup Epos und Ausgrabungen als gleichzeitige Zeug-

nisse auseinander ergänzt, und mithin seine ganze Hypothese von den mächtigen Seefürsten, deren Schiffe bis nach Spanien fuhren, wertlose Phantasien sind. Drerup glaubt nachweisen zu können, daß die ursprüngliche, von ihm für kretisch gehaltene Lokalisation der Odysseusfahrt im Westmeer von den Ioniern durch eine andere ersetzt sei, in der die Fahrt nach Nordosten ins schwarze Meer, d. h. in das ionische Kolonisationsgebiet ging. Hätten die ionischen Rhapsoden wirklich die Tendenz gehabt, den Schauplatz der Irrfahrt nach Nordosten zu verlegen, so würde sich das in der Schlußredaktion ganz anders geltend machen. Aus der vorliegenden *Odyssee* läßt sich nur folgern, daß der Dichter mit großer Kunst vor die Geographie der Irrfahrt von dem Aiolosabenteuer bis zu den Phaiaken einen undurchdringlichen Schleier gezogen und daß er Quellen benutzt hat, die sich nach dem Ort ihrer Entstehung und nach der Richtung, in der die Fahrt sich bewegte, von einander unterschieden. Das Alter und das gegenseitige Verhältnis dieser Quellen festzustellen vermögen wir nicht. Ebensowenig hat es der Verfasser glaublich gemacht, daß die Achilleus- und Agamemnonsage, in Thessalien entstanden, mit ihren Trägern nach der Peloponnes, wo Odysseus, Anchises, Aineias, Kapys hinzutreten, und endlich nach Ionien wanderte, wo sie — etwa so wie die Eddalieder (?) zum Nibelungenepos (114) — zu einer Epopöe ausgestaltet ward. Im Gegenteil ist hier der feste Boden der Tatsachen den Konstruktionen des Verfassers durchaus hinderlich. Daß in der mykenischen Zeit ein Zug aller Griechen gegen Troia höchst unwahrscheinlich sei, gibt Drerup 115 selbst zu. Er glaubt also, daß lokale Kämpfe der Aioler um die Troas den Hintergrund der Sage bilden: gewiß mit Recht. Solche Kämpfe sind auch überliefert, aber aus dem VII. und VI. Jahrhundert *[o. S. 120]*. Allein damals war das homerische Epos nach Dr. bereits abgeschlossen. Der Verfasser nimmt also an, daß schon viele Jahrhunderte früher die Aioler um dieselben Gegenden gekämpft haben. Das schwebt nun ganz in der Luft und führt außerdem zu weiteren Schwierigkeiten. Denn die Aioler sprechen in historischer Zeit dieselbe Sprache wie die Thessaler; sind sie aber bereits in der mykenischen Zeit, wie Drerup annimmt, im Osten ansässig gewesen, so können sie nicht mit den späteren Herren Thessaliens eines Stammes sein, die, wie es die Theorie erfordert, ihrer Abstammung nach Dorier waren und gewiß die Sprache ihrer Hörigen nicht ganz unverändert annahmen. Hier hilft auch die früher *[S. 29 ff.]* charakterisierte Hypothese von Solmsen nicht. Drerup, der diese Schwierigkeit selbst sehr wohl

empfunden hat, glaubt (47), sie durch die Annahme lösen zu können, daß nachträglich die dorischen Thessaler Lesbos und von dort die Aiolis besetzten und ihre Mischsprache den reinen Aiolern aufzwangen. Also wiederum muß eine Dittographie in die Geschichte eingeführt werden, um die Hypothese zu retten. Alle diese künstlichen Schwierigkeiten, diese noch künstlicheren Versuche, sie zu lösen, fallen weg, sobald das ionische Epos von der mykenischen Periode getrennt, sobald angenommen wird, daß die Sage nicht mit den unglaubwürdig überlieferten Wanderzügen, sondern auf rein literarischem Wege von Griechenland nach Kleinasien gelangt ist.

Hinsichtlich der Ansicht über die Entstehung des Epos berührt sich mit Drerup zum Teil Otto Immisch, Die innere Entwicklung des griechischen Epos. Leipzig 1904. 'Trotz gelegentlicher rückläufiger Versuche' (1) ist es nach I. allgemein anerkannt und völlig sicher, daß *Odyssee* und *Ilias* nicht Werke eines Dichters sein können. Sie sind aber auch nicht Volksdichtung, wie man vielfach noch glaubt, sondern (2) 'Kollektivpoesie', Dichtung einer Gemeinschaft berufsmäßiger Sänger. Falsch ist auch die gewöhnliche Vorstellung, daß die ursprünglichen Teile die poetisch wertvolleren sein müssen; nach dem Verfasser (9 ff.) verfällt nur die Form, während der geistige Gehalt sich vertieft und gleichzeitig durch das stärkere Hervortreten der dichtenden Persönlichkeit (22 f.) und durch das allmähliche Vordringen des Realismus (19 ff.) mannigfaltiger wird. Ob bei dieser Anschauung überhaupt noch objektive Anhaltspunkte übrig bleiben, die auch nur in einem einzigen Fall Unterschiede der Entstehungszeit sicher stellen, ist zweifelhaft; die vom Verfasser angeführten Beispiele für jüngere Zusätze, Hektors Botengang in die Stadt (15), Phoinix' Anwesenheit bei der Presbeia (15 f.), Hektors Lösung (13), gehören alle zu den Einzelheiten, die, wie der Verfasser im Vorwort selbst anerkennt, 'strittig sein mögen'.

Auch K. Prodinger, 'Die Menschen- und Götterepitheta bei Homer in ihrer Beziehung auf die hellenischen Personennamen', Progr. des K. K. Staatsgymnasiums zu Kaaden 1903, macht den Versuch, zwischen verschiedenen Schichten der homerischen Gedichte zu sondern. Aber weder nach Roberts noch nach Christs Theorie von der Entstehung der *Ilias*, die beide nach dieser Richtung hin geprüft werden, lassen sich irgend welche Unterschiede in dem Gebrauche der vorausgesetzten verschiedenen Dichter-

perioden aufstellen, und der Verfasser gelangt denn auch selbst nur zu dem Ergebnis, daß sich im allgemeinen die homerischen Dichter gescheut haben, Epitheta, die bereits zur Bezeichnung von Göttern und Heroen verwendet waren, zu Eigennamen umzuwandeln. Allein auch dies Resultat ist wertlos. Die Frage nach den homerischen Eigennamen hätte von zwei Seiten her behandelt werden können, von der formalen und von der religionsgeschichtlichen. In ersterer Beziehung kam es darauf an, festzustellen, wie weit bei Homer das für die ganze griechische Namengebung wichtige, aber nie ganz durchgedrungene Prinzip Geltung habe, daß der Eigenname als solcher erkennbar und deshalb von den Appellativen, also auch den Adjektiven zu unterscheiden sein müsse. Zur Lösung dieser Frage mußten aber sämtliche Adjektive und sonstigen Appellative, nicht bloß die zufällig als Epitheta gebrauchten berücksichtigt werden. Wollte der Verfasser dagegen einen Beitrag zu der religionsgeschichtlich wichtigen Frage liefern, wie weit die Personennamen bei Homer religiösen Ursprungs seien, so mußten alle Namen herangezogen werden, in denen sich die Beziehung zu einem Kulte nachweisen oder wahrscheinlich machen läßt. Zu keiner dieser Arbeiten war aber der Verfasser befähigt; weder stellt er die Frage richtig, noch beherrscht er das Material, wie er inzwischen aus den im Hdb. 738 ff. gegebenen Sammlungen selbst ersehen haben wird.

Für die Einheit beider Epen tritt mit Nachdruck, aber ohne neue Gesichtspunkte ein Victor Terret, *Homère.* Paris 1899. Der Verfasser denkt sich, daß Homer etwa im X. Jahrhundert v. Chr., einige Generationen, nachdem Smyrna ionisch geworden war (14), in dieser Stadt, wie aus der genauen Kenntnis des Sipylos (23) erschlossen wird, geboren wurde. Die dem Buche mitgegebenen Gravüren stehen zum Teil in nur ganz lockerer oder gar keiner Beziehung zum Text.

α) Ilias.

C. Robert, 'Studien zur *Ilias.* Mit Beiträgen von Fr. Bechtel', Berlin 1901 geht von Reichels Beobachtung aus, daß in manchen Stellen Homers die alte mykenische Bewaffnung, der den ganzen Mann deckende (*ἀμφίβροτος*) Lederschild, in andern dagegen der leichtere runde Metallschild und daneben Harnisch und Beinschienen genannt werden. Auf Grund dieses Unterschiedes versucht er, ältere und jüngere Partien der *Ilias* zu unterscheiden. Mit den so gewonnenen Ergebnissen soll sich das decken, zu dem man

gelangt, wenn die Stücke, in denen es keine 'festen' Ionismen gibt, die also ursprünglich in aiolischer Sprache gedichtet sein können, als die ältesten betrachtet werden. Drittens aber soll das durch solche Mittel ausgeschiedene Stück auch ein poetisch wertvolles, in sich zusammenhängendes, von Widersprüchen, wie sie unsere *Ilias* zeigt, freies Ganzes sein, das auf übereinstimmenden mythischen Voraussetzungen beruht, die zum Teil später vergessen sind. Ließe sich ein Stück ausscheiden, auf das diese drei Kriterien wirklich zutreffen, so wäre der Beweis natürlich erbracht. Allein das Ergebnis ist durchaus negativ. Neben seiner Ur-*Ilias* nimmt Robert nicht nur noch drei andere Formen der *Ilias* an, die sukzessiv entstanden sein sollen, indem allmählich teils innerhalb des Rahmens des alten Liedes, teils ganz unabhängig von ihm gedichtete Lieder hinzugefügt wurden, sondern er statuiert außerdem auch andere Lieder — wie (205) das seiner Ansicht nach ursprünglich am Anfang des ganzen Krieges spielende Lied vom Zweikampf des Menelaos und Paris —, auf welche die charakteristischen Merkmale der Ur-*Ilias*, Freiheit von 'festen' Ionismen und mykenische Bewaffnung, ebenfalls zutreffen. Vorausgesetzt, daß die *Ilias* wirklich durch einen so komplizierten Prozeß entstanden sein könnte, würde sich dieser doch mit solchen Mitteln nicht feststellen lassen; das Ergebnis zerstört die Voraussetzungen, unter denen der Beweis angetreten ist.

Zwar hat der Verfasser natürlich nicht versäumt, die mythologischen Konsequenzen aus seinen linguistisch-archäologischen Folgerungen zu ziehen, und die Tatsache, daß solche Schlüsse möglich sind, ebenfalls als Beweis für die Richtigkeit seiner Konstruktionen hingestellt: er macht (367) darauf aufmerksam, daß in der Ur-*Ilias* Helena noch nicht Tochter des Zeus, auch nicht Tochter der Leda, daß (362) Neleus anscheinend noch nicht Sohn Nestors, Aiakos (537) noch nicht Sohn des Zeus (368), Aineias noch nicht Sohn der Aphrodite, die in der *Ilias* überhaupt nicht genannt werde, und Hekabe (365) noch nicht bekannt sei. Allein derartige Feststellungen sind nicht geeignet, als Probe für die Richtigkeit der vorausliegenden Schlußfolgerungen zu dienen: wer nahezu von allen Teilen unserer *Ilias* etwa $^4/_5$ als späteren Zusatz tilgt, wird, wie er auch immer die Auslese treffen mag, dahin kommen, daß sämtliche Zeugnisse für einige in der *Ilias* erwähnte oder vorausgesetzte Ereignisse oder Zustände fallen. Höchstens in dem Falle würde das Zusammentreffen als nachträgliche Bestätigung der auf andern Wege gewonnenen Ergebnisse wertvoll sein, wenn die sich für die

Ur-*Ilias* ergebenden Voraussetzungen denen späterer Formen des Gedichtes widersprechen. Auch dies glaubt der Verfasser in nicht ganz wenigen Fällen nachweisen zu können: er schließt z. B. aus *Π* 14, daß Patroklos ursprünglich in Phthia zu Hause, aus *P* 477 daß er ursprünglich Wagenlenker des Achilleus war. Beides ist richtig, irrig aber die Anschauung, daß hier Spuren einer früher konsequent festgehaltenen, in unserer *Ilias* aufgegebenen Vorstellung vorliegen. Nicht bloß in der Ur-*Ilias*, sondern ebenso in andern Stücken, z. B. auch in der Euphorbosepisode (*Π* 812), d. h. an einer Stelle, die nach Robert S. 79 f. durch ihre Geschwätzigkeit ganz aus dem Stil dieses Teiles der Ur-*Ilias* herausfällt, wird Patroklos ἱππεύς genannt; und ebensowenig stehen die Worte des Achilleus Σ 326 mit dem Aufenthalt des Menoitios in Phthia, wenn dieser wirklich aus *Π* 14 zu folgern ist, in einem unlöslichen Widerspruch; man könnte z. B. annehmen, daß Achilleus beabsichtigte, nach Zerstörung Ilions seinen Freund Patroklos in seine Heimat nach Opus zurückzuführen. Den Opuntier Patroklos als alt zu bezweifeln, liegt um so weniger ein Grund vor, als einerseits gar nicht ersichtlich ist, warum er später aus der durch die Freundschaft mit Achilleus gewährleisteten Heimat Phthia verdrängt sein könnte, anderseits aber die opuntische Heimat durch andere mythologische Beziehungen (Hdb. 460; vgl. 113; 127) verbürgt zu werden scheint. Nicht ganz wenige der vom Verfasser behaupteten Unterschiede zwischen seiner Ur-*Ilias* und dem späteren Epos werden durch ähnliche Erwägungen hinfällig; andere sind so gering, daß sie schon deshalb nichts beweisen können, weil, wie alle Dichter, so auch der der *Ilias* sich die Freiheit genommen haben könnte, die in der Dichtung sonst festgehaltenen Voraussetzungen gelegentlich um der Einführung eines wirksamen Motives willen etwas zu modifizieren. Nun sind allerdings die ästhetischen und mythologischen Erwägungen des Verfassers im ganzen besser als die der meisten seiner Vorgänger. Aber auch bei Robert sind fast alle neu aufgestellten oder aus den Untersuchungen früherer übernommenen einzelnen Behauptungen irrig. Es soll (225) ein Widerspruch sein, daß Υ 302 Poseidon den Aineias rettet, während er doch weiß, daß ihm die Rettung vom Schicksal beschieden ist. In einem gewissen Sinn muß freilich jede menschliche und also auch die homerische Vorstellung von Gott und Schicksal widerspruchsvoll sein; auch Homers Anschauung, daß die Gottheit das wankende Schicksal rettet, das ὑπέρμορον verhindert, ist unlogisch, aber der Dichter bleibt in dieser Auffassung konsequent, und es ist unstatthaft, eine

einzelne Stelle als sich selbst widersprechend aus der Urform des Gedichtes auszuschließen. Ebensowenig liegt ein Anstoß darin, daß Poseidon, der allerdings bei der griechischen Partei steht, persönliches Mitleiden für einen einzelnen Troer zeigt, und die gewaltsame Vermutung Roberts, daß der Meergott ursprünglich vielmehr Achilleus rettete, entbehrt daher des Grundes.

Die von Robert aufgeworfenen Probleme sind von zahlreichen Forschern wieder aufgenommen worden, so das sprachliche namentlich von P. Cauer (N. Jahrb. 9, 98 ff.). Auch er nennt das dialektische Moment das ausschlaggebende Kriterion für die Frage nach der Entstehung der *Ilias*, die er sich ebenfalls als in langsamem Prozeß geworden vorstellt. Allein er glaubt nicht an die Möglichkeit der Rekonstruktion einer Ur-*Ilias*, und er hat diesen Zweifel mit Recht auch gegen Bechtels (*Γέρας*, Abh. für Fick, Göttingen 1903 S. 15, 2 ff.) Abwehr aufrecht erhalten. Eine aiolische *Ilias* kann es also nach Cauer nicht gegeben haben, denn unter den von ihm statuierten Bedingungen müßte sie sich nachweisen lassen, wenn sie existiert hätte. Ebensowenig nimmt aber der Verfasser mit Drerup, 'Anfänge der hellenischen Kultur' *[124 ff.]* 106, der ebenfalls Ficks und Robert-Bechtels Hypothese zurückweist, an, daß die homerische Sprache aus der noch nicht differenzierten aiolisch-ionischen Mundart, die im 'mykenischen' Griechenland gesprochen worden sein soll, sich entwickelt habe. Hierin hat Cauer gewiß recht, denn die Betrachtung der homerischen Sprache zeigt deutlich, daß sie nicht etwa die Formen bietet, aus der gleichmäßig die späteren aiolischen und ionischen hervorgegangen sein könnten, sondern vermischt entwickelte Formen beider Dialekte. Unter diesen Umständen vermutet C., daß es in aiolischer Sprache nur Einzellieder gegeben habe und daß der ungeheure Fortschritt der oder des ionischen Aoiden darin bestehe, daß an die Stelle der für sich bestehenden Dichtungen eine innerlich zusammenhängende Dichtung, eben die *Ilias*, getreten sei. Eine Bestätigung erblickt Cauer darin, daß die beiden Angelpunkte der gegenwärtigen *Ilias*, die *μῆνις* wie die *μήνιδος ἀπόῤῥησις*, sowohl hinsichtlich der Bewaffnung wie hinsichtlich der Sprache Anzeichen für 'ionischen' Ursprung enthalten. Diese halte ich für trüglich; und auch im übrigen scheinen mir Cauers Ergebnisse nur in ihrem negativen Teil haltbar.

Auf dem Boden der Robertschen Homerkritik steht Muelder, der (N. Jahrb. 13, 635) aus vermeintlichen Widersprüchen hinsichtlich der Absicht Athenas (*Δ* 101 ff.) und der Schwere von

Menelaos' Verwundung nachweisen will, daß die Pandarosszene erst durch einen ungeschickten Nachdichter, den späten Redaktor der *Ilias*, in den jetzigen Zusammenhang der *ὁρκίων σύγχυσις* gekommen sei. Die alte Dichtung (*Δ* 105—112, 115—126, 134 f., 137 f., 140—147, 148—150, 153?, 169 ff.) soll erzählt haben, daß Pandaros in ehrlichem Kampfe den Menelaos schwer verwundete und beinahe den ganzen Krieg entschied. — An die Kritik, die Robert an dem Liede von Paris' und Menelaos' Zweikampf geübt hat, knüpft auch R. M. Henry, *Cl. Rev.* 17, 96 ff. an, der den Schluß des Liedes unmöglich findet und vermutet, daß ursprünglich an *Γ* 461 unmittelbar *H* 345 ff. anschloß. — Daß Hektor in einer älteren Sagenform von Achilleus über Patroklos' Leiche bei den Schiffen getötet wurde, daß mithin der älteren *Ilias* fast das ganze *P*, der Waffentausch, die *ὁπλοποιία*, der Streit zwischen Achilleus und Xanthos, die Theomachie und Hektors Lauf um die Stadtmauer gefehlt haben müssen, folgert de Sanctis, *Riv. di fil. cl.* 32, 51 aus *Θ* 474 f.

Über diejenigen Untersuchungen, die sich an einzelnen Helden der *Ilias*, wie Aias oder Patroklos, knüpfen, ist u. *[II u. d. W.]* zu handeln.

β) Odyssee.

Victor Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*; Paris I 1902, II 1903. Die Phoinikerhypothese des Verfassers ist bereits o. *[61 f.]* kurz besprochen worden; vgl. S. Reinach, *RA.* 1, 312 ff. Nicht in notwendigem Zusammenhang mit der erwähnten Annahme von der phoinikischen Herrschaft über das gesamte Mittelmeer steht die Anschauung, die der Verfasser von der Entstehung der *Odyssee* gewonnen hat. In Kleinasien (II, 601 ff.), wahrscheinlich in Milet (II, 605) oder einer andern Stadt, deren Fürsten sich von Neleus ableiteten, hat ein einzelner großer Dichter, dessen Werk allerdings nachträglich viele Erweiterungen erfahren hat, um 900—850 (II, 588 ff.) aus vorhandenen Nosten das zusammenfassende Lied von der Rückkehr des Odysseus geschaffen. Die früheren Nosten gehen auf phantastische phoinikische Berichte (II, 572 ff.), diese aber in letzter Linie auf einen phoinikischen Periplus zurück, der älter ist als die griechische Kolonisation an den westlichen Meeren und von dieser bei der Namengebung benutzt wurde (II, 559). Daher fanden, obwohl der Periplus und demgemäß auch die Dichtung nur ausnahmsweise die Himmelsrichtung der Fahrt und die genauere Lage der berührten

Orte angegeben haben (II, 567), die späteren Griechen die von Odysseus besuchten Stätten z. T. richtig auf, und so stimmt das von Bérard konstruierte *Itinéraire d'Ulysse* (II, Fig. 144) in manchen Punkten mit den Phantasien der antiken Homerausleger überein. Rein Mythisches enthält das Gedicht fast gar nicht (I, 310); die Sänger haben nur die vom Periplus gebotenen Namen zu Personen gemacht (II, 563); als solche erscheinen sie in der *Odyssee* teils unter ihrer phoinikischen Benennung, teils in der Übersetzung; in beiden Fällen gibt der mißverstandene Sinn des Namens nach Bérard zugleich den Ausgangspunkt für den Mythos ab. So soll aus dem Wortspiel *λωτός-λαθεῖν* der Zug *ι* 97 herausgesponnen sein (II, 105). Die Kykl-open sind identisch mit den Opikoi (II, 116) und den Oinotroi (עין עגרה 'Auge des Kreises' II, 115) von Kyme (קוּם = 'Υπερεία, ζ 4); die 'Kreisaugen' werden in den Krateröffnungen einer photographierten Reliefkarte gefunden (II, 130). Die Trunkenheit Polyphems enthält ein Stück Geologie; die Solfatara schläft bisweilen wie der Kyklop, aber dann hat sie wieder Ausbrüche (II, 140). Kirke, die Personifikation von Circei oder von אִי אַיָּה 'Habichtsinsel', bedeutet das 'Habichtsweibchen' (*κίρκος*, II, 264); weil dieser Vogel dem Sonnengott Apollon heilig ist (*ο* 526), heißt Kirke T. des Helics (II, 297); ihre Mutter ist Perse, d. i. פֶּרֶס 'Meeradler', *haliaetus*, von dem die *voltures minores* (Plin *n h* 10, 11) abstammen. Aber zugleich leben in Kirke Züge der an der Küste von Circei verehrten Feronia, der Göttin der wilden Tiere, fort: so erklären sich die Tiere, in die Kirke die Gefährten des Odysseus verwandelt. Aus dem neben Feronia stehenden jugendlichen Iuppiter Anxur hat der Dichter (*κ* 277) Hermes gemacht, der das *μῶλυ* (מַלּוּחַ, 'Melde') bringt (II, 287). Anxurs phoinikischer Name אֱסוּר 'Fessel' hat den Mythos von der fesselnden Zauberin Kirke veranlaßt (II, 298). Aietes (= *αἰετός*) ist die Übersetzung von קַאַת = Caieta (II, 297); der Nachbarschaft wegen ist er Kirkes Bruder geworden. Das Totenreich ist der Sinus Lucrinus; dieser Name ist die Übersetzung von *κόλπος Πλουτώνιος*, der seinerseits חוֹק הוֹן = *'Ωκεανός* wiedergibt (II, 316). Die Sirenen personifizieren eine vorausgesetzte Aue אָבֵל שִׁיר צַן 'Wiese des Zaubergesanges' (II, 334). Die Plankten findet der Verfasser in den beiden Bergen der Insel Salina wieder (II, 342), deren phoinikischer Name auch den Anlaß zu dem Mythos von den Tauben (*μ* 63) geboten haben soll; Thrinakia ist Naxos auf Sizilien, dessen Hafen später der Aphrodite, in der vorausgesetzten phoinikischen Zeit vermutlich einer Astarte נֵר 'der Leuchtenden', geweiht

war; aus ihr hat der Dichter *Νέαιρα* (μ 133) gemacht (II, 383). Dies sind im wesentlichen die Ergebnisse des Verfassers. Um sie zu erreichen, waren ausgedehnte Reisen und die Hilfe befreundeter Mitarbeiter nötig. Eine gewaltige Arbeit und ein beträchtliches Kapital steckt in dem schön ausgestatteten Werk. Alles das ist verloren, weil der Verfasser verabsäumt hat, über die Grundfragen sich klar zu werden.

P. D. Ch. Hennings, 'Homers *Odyssee.* Ein kritischer Kommentar', Berlin 1903. — 'Mutmaßungen über die Entstehung der *Od.*' Berl. phil. Wochenschr. 25, 940 ff. Der Verfasser, der seine erste homerische Untersuchung vor fast einem halben Jahrhundert veröffentlichte, glaubt, daß der ältesten *Od.* — abgesehen von einzelnen Versen und kleineren Abschnitten — die Telemachie, die Phaiakis, die Unterweltszene, die Ausmalung der Freierrache und der Schluß von ψ 297 an fehlte. Entstanden soll die Ur-*Odyssee* in der Weise sein, daß zunächst das Märchen von dem dummen überlisteten Riesen auf den klugen Odysseus übertragen wurde, wobei der erstere zu einem der Kyklopen wurde, weil diese die von ihnen geschmiedeten Blitze blind und ohne Wahl schleudern; nur um den Poseidonfluch zu motivieren, wurde Polyphem weiter zum Sohne des Meergotts erhoben. Später wurden nach H. auch andere Märchen auf Odysseus übertragen, deren Helden und Heldinnen dann ebenfalls mit Gestalten der Götter- und Heldensage ausgeglichen wurden, so die böse Zauberin mit Kirke, der Herr der Herden, die widerrechtlich geschlachtet werden, mit Helios, die einsame Frau auf der Insel mit Kalypso usw. Die Verbindung mit den Leiden in der Heimat war nach H. in dieser ältesten *Od.*, die noch keine Phaiakis hatte, so hergestellt, daß Odysseus, nachdem Poseidon sein Schiff zertrümmert, sich schwimmend zu König Pheidon rettete, der ihn als Bettler verkleidet in Ithaka landen ließ.

A. Gercke, *Telegonie* und *Odyssee,* N. Jahrb. 15, 313 ff. setzt mit v. Wilamowitz-Möllendorff voraus, daß die *Telegonie* ebenso verschiedene Formen gehabt habe wie die *Ilias* und *Odyssee.* So erklärt sich, daß die *Thesprotis*, die nach Aristobul bei Klem. *str.* 6, 751 ein Teil der *Telegonie* war, doch den zweiten Sohn Penelopes von Odysseus anders nennt als Eugammon. Nicht dessen *Telegonie*, aber eine ältere hat nach G. der Dichter der *Odyssee* λ 121 ff. und τ benutzt. In der Vorlage gelangte Odysseus nach Ithaka, nachdem er den zürnenden Poseidon versöhnt hatte: den

Weg dazu hatte das Orakel von Dodona gewiesen, das wenigstens in den Bruchstücken der aus der *Telegonie* schöpfenden *Νίπτρα* des Sophokles mehrfach erwähnt wird. Die Entsühnung fand im Thesproterland statt, Thesproter bringen ihn mit reichen Schätzen nach Ithaka zurück. Ein Freiermord kam nicht vor, das Schiff, das den Fremden nach der Insel gebracht, lag im Hafen; er konnte offen auftreten (324). Auch von den Phaiaken wußte die *Telegonie* nichts, dagegen kannte sie (328) wahrscheinlich Kalypso. Dieses Lied von Odysseus' Fahrten hat die daneben umlaufenden beeinflußt und ist von ihnen beeinflußt worden, bis es zum Teil in unsere *Odyssee* aufgenommen wurde (329). Aber dabei waren mannichfache Änderungen nötig. In einer anderen Form der Odysseussage war der Held in die Unterwelt hinabgestiegen, um seine Mutter Antikleia zu sprechen: das war Anlaß, das dodonaiische Orakel durch die Weissagung des Teiresias, der aus dem Orakel des Tilphossaions entlehnt wurde, zu ersetzen (326). Zweitens mußte der Aufenthalt des Odysseus bei den Thesprotern in einer Lügenerzählung des Helden berichtet werden; denn in Wirklichkeit sollten ihn ja die Phaiaken nach Ithaka gebracht haben. Drittens war eine Änderung in der Reihenfolge notwendig: da Odysseus direkt von Scheria aus in die Heimat gelangt sein sollte, mußte er — nach G. gegen den eigentlichen Sinn des Motivs — den Meergott versöhnen, nachdem er seiner Macht bereits entflohen und glücklich nach Ithaka zurückgekehrt war. — Daß Proklos in der Epitome aus der *Telegonie* mit der *Odyssee* übereinstimmt, beweist nach G. nur die Wertlosigkeit des Auszugs.

Muelder, Das Kyklopengedicht der *Odyssee*, Herm. 38, 414 ff. will nachweisen, daß in der ältesten Kyklopeia Odysseus schon in der nächsten Nacht den Unhold, der hier noch nicht den Namen Polyphemos geführt haben soll, tötete, daß also die ganze *Οὖτις*-Episode samt dem zweiten Steinwurf des Kyklopen und samt dessen Gebet an Poseidon und dem Zorne dieses Gottes als Motiv für Odysseus' Irrfahrt, das dann weiter die Einführung der Teiresiasepisode in λ veranlaßt haben soll, von dem Redaktor teils nach anderen Quellen, teils aus eigener Erfindung hinzugefügt sei. — Vgl. über Odysseus bei den Kyklopen u. *[II 'Polyphem']*. — Groegers Untersuchungen über die Kirkelieder sind u. *[II 'Kirke']* besprochen.

Ove Jörgensens Untersuchung über das Auftreten der Götter in den Büchern ι—μ der Odyssee (Herm. 39, 356 ff.) be-

handelt zwar mehr ästhetische und literarische Fragen, kommt aber doch auch für die Mythologie und Religionsgeschichte in Betracht. Der Verf. zeigt, daß die Verwendung der Ausdrücke *θεός*, *θεοί*, *δαίμων*, *Ζεύς* in ihrer Häufigkeit zwar von dem Durchschnitt der übrigen erhaltenen Teile der homerischen Gedichte erheblich abweicht, dagegen mit diesem durchaus übereinstimmt, wenn, wie billig, nur die Reden der handelnden Personen berücksichtigt werden. Es gehört — wie übrigens längst hervorgehoben ist — zum homerischen Stil, diese letzteren von der Dichtererzählung auch dadurch zu differenzieren, daß die Kenntnis der in die Handlung eingreifenden Götter zwar bei dem Dichter, dem es die Muse sagt, ohne weiteres, dagegen bei den beteiligten Personen nur dann vorausgesetzt wird, wenn sie von ihnen aus den Umständen mit großer Wahrscheinlichkeit erraten werden kann oder ihnen durch eine andere Gottheit ausdrücklich mitgeteilt ist. Dadurch erklären sich nicht allein die entscheidenden Punkte, aus denen Kirchhoff und v. Wilamowitz-Möllendorff die Umsetzung des Apologos in *κ*, *μ* aus der dritten Person in die erste erschlossen hatten, sondern es wird diese Annahme auch deshalb höchst unwahrscheinlich, weil sich der Umdichter die sehr mühevolle und unnötige Mühe gemacht haben müßte, die in der Dichtererzählung genannten speziellen Götter durch allgemeine Ausdrücke zu ersetzen. Dies ist schlagend richtig; um so befremdlicher wirkt es, daß der Verfasser die in die Rindertötung auf Thrinakia eingeschobene Olympszene *μ* 374—390 für eine spätere Zudichtung erklärt. Die am Schluß gegebene Erklärung, daß Odysseus diese Geschichte von Kalypso erfahren habe, der sie von Hermes mitgeteilt sei, steht mit dem vom Verfasser erörterten Stilgesetz der homerischen Epen durchaus im Einklang; daß diese Erklärung unpoetisch oder ungeschickt sei, ist ein Argument, das heutzutage nicht mehr vorgebracht werden sollte, da doch — abgesehen von der Subjektivität aller ästhetischen Urteile — klar ist, daß die Geschicklichkeit des Dichters nach dem überlieferten Text beurteilt werden muß, nicht dieser nach einem vorgefaßten Bild, das wir uns von jener konstruiert haben. Fast noch schlechter ist Aristarchs Einwand, daß *ε* 129 ff. vielmehr Kalypso dem Hermes Odysseus' Schicksal mitteile; offenbar tauschen beide ihre Kenntnisse aus.

Daß Athena ursprünglich in der *Odyssee* nicht Schutzgöttin des Odysseus war, will Olivieri (*Riv. di stor. ant.* 5, 204 ff.; vgl. *Riv. di filol.* 28, 601 ff.) erweisen.

γ) Sogenannte kyklische Epen des troischen Kreises.

Durch eine Prüfung der Kunstdarstellungen kommt E. Romagnoli, *Studi Italiani di filol. class.* 9, 35 ff. zu dem auch schon in diesen Jahresberichten *[Bd. 81, 89 ff.]* und im Hdb. 610 f. ausgesprochenen Ergebnis, daß Proklos' Berichte, wenngleich unzuverlässig, wo sie mit Homer übereinstimmen, doch im ganzen die einschneidende Kritik nicht verdienen, die Bethe ihnen gegenüber anwendet, und daß insbesondere (121 ff.) die Behauptung, daß die Gedichte einen ganz anderen Umfang hatten als den von Proklos angegebenen, sowohl den literarischen als den archäologischen Zeugnissen widerspreche. Proklos' Bericht geht nach R. in letzter Linie auf einen auch sonst benutzten Auszug eines Aristotelikers zurück.

Über *Telegonie* und *Thesprotis* s. o. *[135 f.]*.

2. Epen des thebanischen Sagenkreises.

Die *kyklische Thebais* sucht Wecklein, Ba AW 1901 661 ff. zu rekonstruieren. Wie nach Bethe, dessen Irrtümer *[Jahresbericht 81, 95 ff.]* zum Teil wiederholt werden, behandelte nach W. die *Thebais* den Untergang des ganzen Labdakidenhauses vom Fluch des Pelops an bis zum Untergang der feindlichen Brüder und der Bestattung der Helden; doch gehörte die Oidipussage *[II 'Oidipus']* der Vorfabel an, denn das Gedicht, das in der Konzentration des Stoffes homerischen Charakter trug, führte nach W. gleich in *medias res*. Deshalb und weil es die naive Volkssage (678) in verhältnismäßig reiner Form gab, hat es ungeheuren Beifall gefunden; ausdrücklich im Hinblick auf die *Thebais* wurden die *Epigonoi* als ihre Fortsetzung gedichtet. Die Tragiker haben sich ebenfalls nach W. großenteils an sie angeschlossen, besonders Aischylos; auch Peisandros (sch. Eur. *Phoin.* 26) gibt, wie W. im Gegensatz zu Bethe annimmt, in der Hauptsache den Inhalt der *Thebais* — allerdings mit Zusätzen aus der *Oidipodie* — wieder. Als Grundgedanke des Gedichtes ergibt sich demnach die Sühne für die Schuld des Laios, der den Chrysippos geraubt, geschändet und dadurch nicht allein den Fluch des Pelops auf sich geladen, sondern sich auch der Ehegöttin Hera verhaßt gemacht hat und deshalb verflucht ist, von seines eigenen Sohnes Hand zu fallen. Die *Oidipodie* soll sich von der *Thebais* durch das Gesuchte und Tendenziöse und durch das Streben nach genauerer Bestimmung und Motivierung unterscheiden. Hera Gamostolos wird

durch den delphischen Apollon, Sikyon durch Korinth ersetzt. Auch dies Gedicht erzählte übrigens nach W. (682) die mythische Geschichte weit über Oidipus' Tod hinaus; noch die Vertreibung des Polyneikes und sein Zusammentreffen mit Tydeus sollen berichtet gewesen sein.

*Nic. Perini, *Reliquie di Oidipodia nell' Odissea.* Sinigaglia 1898 will eine dem Verfasser des *κατάλογος γυναικῶν* bekannte *Oidipodie* nachweisen. Die Deutung von λ 274 'die Götter machten, daß unter den Menschen Dinge vorfielen, die allbekannt sind', ist nicht nur, wie mein Gewährsmann für diese Angaben, Pl. Cesareo, *Riv. di fil.* 27, 137, meint, zweifelhaft, sondern unmöglich.

3. Hesiodeisches Epos.

E. Lisco, *Quaestiones Hesiodeae criticae et mythologicae,* Göttinger Diss. 1903. Die Arbeit ist aus einer Universitätspreisaufgabe hervorgegangen, in der die Feststellung des Verhältnisses der Prometheussage in Hesiods *Θ* und in den *ἐ κ ἡ* sowie der Bedeutung beider Episoden in den Gedichten gefordert wurde. Der Verfasser, der sich in der Auffassung der *Theogonie* im wesentlichen an A. Meyer anschließt, gelangt zu dem Ergebnis, daß beide Gedichte zwar nachträglich bearbeitet, aber ursprünglich einheitlich von Hesiod konzipiert sind, der die Geschichte von Pandora (*Θ* 590—612) erfunden und dann seine eigene Erfindung in den *ἐ κ ἡ* nachgeahmt habe. Auch Epimetheus ist nach L. (63) eine freie Symbolik des Dichters, der zu dem förderlichen 'Vorbedacht' in dem betrogenen, den Menschen schädlichen 'Nachbedacht' ein Gegenstück schaffen wollte. Aber dieser Gegensatz involviert nach L. einen zweiten, ganz anderen: 'Vorbedacht' überhebt sich seiner Klugheit und wird bestraft, während 'Nachbedacht' durch Schaden klug wird. Die Bestrafung des Prometheus war nach der Vermutung des Verfassers ursprünglich in den Erebos verlegt, d. h. in den jenseits des Okeanos gedachten Raum der Toten, ebenso soll Atlas, der bisweilen auf Vbb. nicht den Himmel, sondern einen Stein zu tragen scheint (71), ursprünglich im Erebos bestraft und erst nachträglich Himmelsträger geworden sein. Bestätigten sich diese Vermutungen, so würde die bisherige Vorstellung aufzugeben sein, daß die meisten Gestalten der griechischen Totenwelt ursprünglich auf der Erde und am Himmel lokalisiert waren; allein was L. beibringt, ist keineswegs beweiskräftig. Selbst durch die gewaltsamsten kritischen Maßregeln lassen sich in der *Theogonie* so wenig als in λ die beiden griechischen Vorstellungen von der unter der Erde befindlichen Unterwelt und dem jenseits

des Okeanos angesetzten Erebos trennen; schon Rohde, gegen den L. vergeblich polemisiert (68), hätte das lehren sollen. Daß erst Aischylos Prometheus' Strafe an den Kaukasos verlegt, wie es L. (72) für möglich hält, wird durch die mythische Verknüpfung dieses Gebirges mit Prometheus' Bruder und Gegenbild Atlas (Hdb. 382) ausgeschlossen. In den Erebos würden überhaupt der Feuerbringer und sein Bruder Atlas nur dann gehören, wenn sie von Haus aus Menschen wären. Der Unterschied von Tartaros und Erebos oder Hades wird vom Verfasser nicht beachtet oder wenigstens nicht festgehalten: da sicher, wie auch L. (64) zugibt, schon vor Hesiodos Prometheus als Gott oder Titan gefaßt war, so durfte er nur im Tartaros wohnen. Prometheus' Bruder Menoitios ist zwar von dem Hadeshirten Menoites nicht zu trennen; aber auch dieser ist kein Toter, und wenn er es wäre, würde sich daraus nicht ergeben, daß Menoitios' Bruder Prometheus und Atlas ursprünglich Büßer in der Unterwelt waren. Freilich entsprechen sich diese beiden Gestalten, aber die Sache verhält sich umgekehrt, als L. glaubt: beide waren ursprünglich Himmelsträger (Hdb. 382). — Der letzte, mit dem Vorhergehenden nur in lockerer Verbindung stehende Abschnitt (73 ff.) behandelt das Verhältnis der Titanomachie zur Episode des Typhonkampfes; vgl. u. *[S. 141]* und auch Griech. Myth. u. Kulte I, 573.

Mit der Frage nach dem Zusammenhang der Pandoraepisoden in ἐ κ ἡ und in *Θ* beschäftigt sich eine zweite Untersuchung mit anderem Ergebnis. Durch eine Verbindung der Erzählung von den Weltaltern ἐ κ ἡ 109 ff. und der Prometheussagen ἐ κ ἡ 47 ff.; *Θ* 521 ff. gelangt Valgimigli, *Eschilo, la trilogia di Prometeo,* Bologna 1904 *[vgl. u. S. 156]* S. 23 ff. zu einer der gewöhnlichen Auffassung beinahe entgegengesetzten Ausdeutung der hesiodeischen Prometheussagen und auch der Sagen von den vier Geschlechtern. Es kann sich nach V. bei der letzteren (43) nicht um eine fortdauernde Verschlechterung der Menschen handeln, da ja ἐ κ ἡ 179 ausdrücklich die Hoffnung auf Besserung erweckt werde. Im Gegenteil sieht der Verfasser, der in dem Prometheusmythos der *Theogonie* den Hauptnachdruck auf die Befreiung des Titanen legt, in den hesiodeischen Mythen den Gedanken ausgesprochen, daß die Menschheit durch die Auflehnung gegen die Gottheit in den Kulturzustand gelangt, in dem ein neues harmonisches Verhältnis zu den Göttern möglich ist. Diese Deutung tut den Worten des Dichters Gewalt an; sie beruht auch auf gewaltsamen Umstellungen, die der Verfasser an anderer Stelle begründet zu haben versichert. Der Referent hat diesen

Nachweis weder in der zitierten Zeitschr. (*Riv. di fil. cl.* 1903 H. 3) noch sonst gefunden und kann daher über die Gründe V.s nicht urteilen; aber an sich ist die Vermutung unglaubhaft. Wer ohne diese Umstellung an den Kombinationen des Verfassers festhält, muß die ebenso willkürliche Voraussetzung machen, daß die unabhängig voneinander überlieferten, vom Dichter gewiß nicht für den jetzigen Zusammenhang erfundenen Sagen in einem inneren Zusammenhang stehen und sich gegenseitig ergänzen.

Daß die Typhonlegende bei Aisch. *Προμ.* 367 ff. und bei Pind. *P.* 1, 15 ff. auf dieselbe epische Dichtung zurückgehen, sucht v. Mess, Rh. W. 56, 167 ff. zu erweisen. Da sch. Aisch. *Προμ.* 367 den pindarischen Vers *τόν ποτε Κιλίκιον θρέψεν πολυώνυμον ἄντρον* ausdrücklich dem Hesiod zuschreibt und da er in der Tat einen richtigen Hexameter ergibt, wenn *Κῑλίκιον* mit zwar sonst nicht zu belegender, aber doch zulässiger Verlängerung der ersten Silbe gelesen wird, so hält der Verfasser es für unnötig, in der Autorangabe des Scholions einen Fehler zu sehen; er nimmt vielmehr an, daß hier ein echter hesiodeischer Vers erhalten sei, den Pindar aus seiner Quelle herübernahm. Usener (ebd. 174 ff.) stimmt dem bei und vermutet weiter, daß Spuren derselben Dichtung auch in unserer *Theogonie* (886 f., 900, 888—890 von U. 117 als zwei Triaden geordnet) und in einer ihrer Quellen, dem von Chrysippos erhaltenen Bruchstück von Athenas Geburt, das er (180) ebenfalls durch Umstellungen, Auslassungen und Änderungen in die Form von Triaden zwängt, vorliegen. Dieses letztere Gedicht soll auf einen alten Göttermythos zurückgehen, der erzählte, wie Zeus, mit Hera entzweit, allein Athena hervorbrachte und wie Hera, darüber noch mehr erzürnt, zuerst den schwächlichen Hephaistos, dann aber den gewaltigen Typhon gebar. Von dieser Quelle des Chrysippischen Epos soll 'ein wertvolles Stück in seiner Ursprünglichkeit' (183) in den homerischen Hymnos auf den pythischen Apollon geraten sein. Lisco, *Quaestiones Hesiodeae [s. S. 139]*, der (78) diese Vermutungen billigt, glaubt, daß das von Usener erschlossene hesiodeische Typhongedicht auch den Interpolatoren vorlag, die seiner Ansicht nach in die hesiodeische *Theogonie* den Typhoeuskampf 820—868 und einen Teil der nicht als Vorlage des Typhoeuskampfes zu betrachtenden (79) Titanomachie (v. 687—699) einfügten.

Sehr vermehrt haben sich in der Berichtsperiode die Bruchstücke aus dem mythologischen Riesenwerke des Hesiodos, den

Katalogoi oder *Eoiai*: denn daß beide Werke nur eines waren, wird heutzutage kaum noch bezweifelt, und auch die Ansicht Markscheffels, daß die *Eoien* Spezialbezeichnung für die beiden letzten Bücher des Gesamtwerkes waren, findet wohl kaum noch Vertreter. Durch diese (meist auf Papyros oder Pergamentstreifen erhaltenen) neuen Bruchstücke unterscheidet sich die neue Ausgabe von Rzach wesentlich von der ersten; und doch ist auch sie teilweise schon wieder überholt. — Für den Mythologen sind namentlich zwei der in der Berichtsperiode zum erstenmal veröffentlichten Bruchstücke wichtig: die Anrede an den siegreich nach der Eroberung von Iolkos nach Phthia zurückkehrenden Peleus [*u. II* '*Peleus*'] und das von v. Wilamowitz-Möllendorff, Sitzber. BAW 1900 839 ff. herausgegebene Verzeichnis der Freier Helenas, dessen Vorhandensein bereits durch schol. Townl. *T* 240 bezeugt war. — Je mehr wir übrigens von dem Werke kennen lernen, desto rätselhafter wird seine Entstehung, sein Zweck und selbst die Gestalt, in der es später überliefert war. Über die letztere kommt v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 40, 116 ff. zu dem Ergebnis, daß das Gedicht in sehr verschiedenen Rezensionen umlief, d. h. daß insbesondere zahlreiche längere Episoden nur in einem Teil der Exemplare standen, und daß manche dieser Episoden den alexandrinischen Gelehrten ganz unbekannt waren oder von ihnen doch wie *Κήυκος γάμος* und *Ἀσπίς* dem echten Werk abgesprochen und nur unter Spezialtiteln als eigene Werke geführt wurden, während andere zwar in dem Werke selbst ihren Platz gefunden hatten, jedoch nur als ein nicht allen Exemplaren angefügter Anhang. Die vollständigen Exemplare sollen als *'Ηοῖαι μεγάλαι* von den kürzeren unterschieden worden sein. Der Verfasser denkt sich, daß das echte Gedicht durch Einfügung immer neuer Einlagen schneeballartig gewachsen sei. Das ist — so weit wir heute urteilen können — wahrscheinlich richtig; es fragt sich nur, wie ein solches literarisches Monstrum habe entstehen können. Denn mag auch unsere Zeit, die lange selbst für die *Ilias* eine derartige Entstehung angenommen hat, daran keinen Anstoß nehmen: die fortgesetzte Verfälschung eines Textes, der, wenn überhaupt, so nur dann Wert hatte, wenn seine authentische Gestalt wenigstens einigermaßen sicher gestellt war, bleibt doch höchst befremdlich. Dies Problem wird durch v. Wilamowitz-Möllendorff nicht vollständig gelöst. Er beruhigt sich bei der Annahme, daß Hesiod einen zusammenhängenden Text der *Katalogoi* verfaßt habe, in den später Stücke hineingedichtet seien mit dem Anspruch, als echt hesiodeisch zu gelten, also Inter-

polationen im eigentlichsten Sinn, und daß es sehr früh Rhapsodenexemplare gegeben habe, in denen diese Erweiterungen selbst enthalten waren oder in denen doch Verweisungen auf sie standen. Das ist nicht wahrscheinlich. Unsere Kenntnis reicht freilich nicht aus, bestimmt zu sagen, daß die *Katalogoi* in ihrer ursprünglichsten Gestalt ohne die Episoden nicht hätten rhapsodisch vorgetragen werden können; aber es ist doch ungleich wahrscheinlicher, daß sie bestimmt waren, von Stammbaumliebhabern und Stammbaumfabrikanten, auch von jungen Rhapsoden studiert als in offener Festversammlung deklamiert oder gesungen zu werden. Aber auch die einzelnen Lieder scheinen — soweit der immer noch sehr lückenhafte Zustand unserer Kenntnis ein Urteil gestattet — ursprünglich für andere Zwecke bestimmt gewesen zu sein als für die Einfügung in ein Adelsverzeichnis. Mehrere der Episoden machen den Eindruck, als seien sie ursprünglich bei einer fürstlichen Hochzeit gesungen. Es erhebt sich die Frage — auf die allerdings eine sichere Antwort zurzeit nicht gegeben werden kann — ob die *Katalogoi* von Anfang an gar kein einheitliches Werk, sondern eine Sammlung von Liedern — vielleicht großenteils von Hochzeitsliedern — gewesen ist, die nur locker durch die übereinstimmende Form der Anknüpfung zu einer scheinbaren Einheit verbunden waren. Insofern freilich müßte ein solches Corpus doch den Anspruch auf eine Einheit erhoben haben, als es beabsichtigte, die mythischen Vorfahren aller dem Redaktor bekannten und von ihm anerkannten Adelshäuser zu geben; verlangte das Publikum von dem Buche eine gewisse Vollständigkeit und galt es mit Recht als anerkannt, daß es kein innerlich zusammenhängendes Gedicht, sondern ein Sammelwerk sei, so mögen im Laufe des VI. Jahrhunderts mehrere Neubearbeitungen in der Absicht entstanden sein, das Buch auf der Höhe zu halten und neu entstandene Dichtungen, die dafür passend schienen, aufzunehmen. Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß es damals in Griechenland eine ganze Reihe von Gebieten gab, deren Adel eine bis zu einem gewissen Grade gesonderte Kultur ausgebildet hatte, so daß das, wie es scheint, in den Gemeinden am malischen Busen entstandene Adelsverzeichnis geändert werden mußte, um z. B. für die peloponnesische Ritterschaft geeignet zu sein. So scheint denn wirklich für die *Katalogoi* eine Entstehung ähnlich der angenommen werden zu müssen, die man früher fälschlich für *Ilias* und *Odyssee* vorausgesetzt hat; aber wie schon v. Wilamowitz-Möllendorff nachdrücklich darauf hingewiesen hat, daß die Wirkung eine

ganz andere gewesen ist als bei jenen Epen, so muß die vollständige Verschiedenheit auch der Bedingungen betont werden, unter denen die Werke entstanden sind.

Über mehrere Arbeiten, die das Verhältnis der Iosage in den *Katalogoi* und im *Aigimios* handeln, wird u. *[II 'Io']* berichtet werden.

Die Komposition der Ἀσπὶς Ἡρακλέους untersucht Balsamo, *Sulla composizione del carme Esiodeo Ἀσπὶς Ἡρακλέους* (Bologna Zanichelli 1898); *Studi di filologia Greca I 2: La vera e propria descrizione dello scudo nel carme Hesiodeo Ἀσπὶς Ἡρακλέους* (Florenz, Seeber 1899). Die für die Mythologie in Betracht kommenden Ergebnisse des Verfassers werden u. *[II 'Herakles']* erwähnt werden.

4. Sonstige Epen.

Auch von den sonstigen Epen haben die großen Papyrusfunde des letzten Dezenniums zahlreiche neue Bruchstücke ergeben. Sie einzeln aufzuzählen liegt außerhalb des Planes dieses Berichtes; auf eines aber muß auch an dieser Stelle hingewiesen werden, weil es, wenn die gewöhnliche Deutung richtig wäre, eine ganz neue Form der Sage vom teuthranischen Kriege erschließen ließe. In einem Fragment der Oxyrynchos Papyri (2, 214) betet eine Frau (Astyoche) nach den Ergänzungsvorschlägen von Fraccaroli, *Riv. di fil. cl.* 28, 89 ff. zu Zeus, daß, nachdem der fast schon siegreiche Telephos in die Weinrebe verwickelt sei, der bevorstehende Kampf zwischen Argivern und Troern geschlichtet werde. Gegen die englischen Herausgeber, welche die Rede hinter die Handlung der *Ilias* setzten, wendet der Verfasser ein, daß nach der Eroberung Troias das Gebet unverständlich sein würde und daß lediglich einige Kämpfe vor Troja vorausgegangen zu sein brauchen. Selbst diese Annahme scheint den Zeitpunkt zu weit herabzurücken. Daß Achilleus von Telephos fast getötet wäre, πρὶν Ἕκτορος ἄντιον ἐλθεῖν), konnte gesagt werden, auch wenn noch gar kein Zusammenstoß stattgefunden hatte, die Argiver vielmehr erst von Teuthrania absegelten, und für diesen Zeitpunkt paßt das Fragment am besten.

Mehrere auf die argivische Mythologie sich beziehende Epen sucht P. Friedländer, *Argolica. Quaestiones ad Graecorum historiam fabularum pertinentes*, Berl. Diss. 1905 *[vgl. o. 49 ff.]*, zu rekonstruieren. I. Die *Melampodie* (42 ff.) ist nach Fr. (55, 61) nicht vor dem Ausgang des VII. Jahrhunderts in Korinth entstanden; sie enthielt

die Sagen von Amythaon, von Melampus, der seinem Bruder Bias die Rinderherde des Phylakos verschaffte, nachdem er des letzteren Sohn Iphiklos geheilt hatte, und der dann in Argolis durch die Heilung der Proitiden sich und dem Bruder ein neues Reich gründete, von Polyidos, dem Sohne des Koiranos, der Minos' S. Glaukos *[s. das. II]* heilte, von Amphiaraos' Zug gegen Theben, von Amphilochos' Wanderzügen, der mit Kalchas nach Kolophon, von dort nach Kalchas' Tod mit Mopsos nach Kilikien, von dort nach Argos zog und der endlich, der Heimat überdrüssig, nach Mallos zurückkehrte, wo er mit Mopsos in einen Streit geriet, diesen tötete, aber zugleich von ihm getötet ward, endlich von Alkmaion, der, nachdem er die Mutter erschlagen, zuerst in Psophis bei Phegeus Unterkunft fand, wo er mit der Königstochter vielleicht den Klytios, den Ahnherrn der elischen Klytiaden, zeugte (53), dann nach Akarnanien gelangte, wo ihm Acheloos' Tochter den Amphoteros, den Ahnherrn der akarnanischen Seher, und den Akarnan gebar, und endlich in Korinth mit Manto, Teiresias' Tochter, den jüngeren Amphilochos, den Gründer des amphilochischen Argos, und die Teisiphone zeugte. Benutzt hat der Dichter nach Fr. in der Sage von Melampus' Abenteuer in Phylake ein milesisches Gedicht, dem er jedoch aus der Volkssage den ursprünglich vielleicht nicht auf Iphiklos sich beziehenden Zug von der Heilung der Unfruchtbarkeit hinzugefügt haben soll (46), in den weiteren Schicksalen des Melampus ein Gedicht vom Zug der Sieben, in den Wanderungen des Amphilochos die *Nostoi*, die sehr frei umgestaltet wurden, endlich in Alkmaions Schicksalen das von Thukyd 2, 68; 102 ausgeschriebene Gedicht (die *Epigonoi*, wie Fr. zweifelnd mit Bethe annimmt), dessen Angaben er durch die Einfügung mehrerer weiterer Genealogien von berühmten Weissagern, ferner auch der psophidischen und korinthischen Ehe des Alkmaion erweitert haben soll. Das Gedicht hat, wenn Friedländers Aufstellungen sich bestätigen, großen Eindruck gemacht; der Redaktor der *Odyssee* hängt, wie aus dem Stammbaum des Theoklymenos *o* 226 ff. gefolgert wird, von ihm ab, ebenso Euripides in seinen beiden Tragödien *Alkmaion*. In der Hauptsache scheinen diese Kombinationen gut begründet, soweit dies auf einem so schlüpfrigen Gebiet überhaupt möglich ist. Es gilt dies allerdings weniger von dem ersten Teil der Melampusabenteuer. Daß die Verknüpfung thessalischer, mittelgriechischer und pylischer Überlieferung in der Aiolidengeschichte erst in Milet vorgenommen sei, ist eine unwahrscheinliche Vermutung *[II 'Aiolos']*, die in diesem Falle um so weniger glaublich

erscheint, als der Hauptheld der Geschichte von der Gewinnung der Rinder des Phylakos, Melampus, in Ionien überhaupt nicht nachweisbar ist. Da außerdem die Geschichte an der Sage von der Gewinnung der Rinder des Hermes eine genaue Entsprechung hat (Hdb. 151, 7 f.), so ist wahrscheinlich dieser Teil der Melampussage schon in Pylos in der Blütezeit der dortigen Fürstenhäuser, d. h. im VIII. Jahrhundert, gedichtet worden. Der argivische Dichter des VII. Jahrhunderts hat ihn gekannt und ebenso benutzt wie die ionischen, so daß wir hier sogar in der Lage sind, aus zwei freien, aber unabhängigen Bearbeitungen die westpeloponnesische Grundform mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erschließen. Offenbar entspricht die Proitide Elege [*s. u. II*] der Tochter des ionischen Neleus, Peiro oder Elegeis: folglich standen die Namen Pe(i)ro und Elege bereits in dem pylischen Gedicht von Bias und Melampus. Nun weist aber der Name Elege auf eben diejenige Krankheit hin, von der Melampus die Proitiden heilt; demnach ist die Heilung der Mädchen schon in dem westpeloponnesischen Gedichte erzählt und von dem argivischen Sänger einfach auf die Proitiden übertragen worden. Dies hätte übrigens schon früher aus der Sage vom Anigros gefolgert werden können, in dem die Mädchen — sie heißen begreiflicherweise, der späteren Sage entsprechend, Proitiden — von Melampus geheilt sein sollen (Paus. V, 5, 10). Daß Pero selbst auch in dem pylischen Lied Elege hieß, ist kaum anzunehmen, da solche Doppelbezeichnungen in der alten Dichtung sehr selten sind: eher nannte der pylische Dichter zwei Töchter, Pero und Elege, von denen Melampus die letztere durch die Heilung der Mädchen für sich selbst, die erstere durch den Raub der Rinder des Phylakos für Bias gewann. Den letzteren Zug hat der argivische Dichter nicht brauchen können und daher dem Bias ebenfalls eine Proitide gegeben; im übrigen ist er aber seiner Quelle sehr treu geblieben. Hier ist also Fr. irre gegangen; dagegen kann das, was er als letzten Teil der Dichtung bezeichnet, wirklich als eine zusammenhängende korinthische Dichtung aus der Zeit des Periandros gelten. Im einzelnen finden sich freilich auch hier falsche Schlußfolgerungen. Unwahrscheinlich ist, daß Amphoteros als Ahnherr der akarnanischen Seher von dem Dichter der *Melampodie* zum Sohne Alkmaions gemacht sei; die Seher dieses Namens, die wir in Athen finden, sind gewiß nicht nach jenem ganz unbeweisbaren Weissagergeschlecht, sondern ebenso wie die gortynischen Amythäun, Polyidos und Amphilochos einfach nach der Dichtung, also — wenn Fr. Recht hat — nach der *Melampodie*

genannt worden. Der Name scheint altargivisch; mit so vielen argivischen findet er sich in der historischen Zeit in Makedonien wieder.

c) Griechische Lyrik.

Pindaros.

Jurenka, 'Der Mythos in Pindars erster olympischer Ode und Bakchyl. 3.' (Philol. 59, 313 ff.). Durch Kombination von Bakchyl. 3, worin der Dichter die Versetzung des Kroisos ins Hyperboreierland besingt, um dem Addressaten Hieron die gleiche Ehre in Aussicht zu stellen, und der zweiten olympischen Ode Pindars, in der das glückselige Leben im Jenseits mit Rücksicht auf den erkrankten Theron, dem das Gedicht geweiht ist, gepriesen wird, gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß auch in der an Hieron gerichteten ersten olympischen Ode Pindars die Heroenehren des Pelops nur deshalb erwähnt werden, damit dem syrakusanischen Tyrannen dieselben verheißen werden.

Über Stählin, 'Dioskurenmythos in Pindars X. nemeischer Ode' (Philol. 62, 182 ff.) ist u. *[II 'Dioskuren']* berichtet. — Über den Aberglauben bei Pindar handelt E. Rieß, *AJPh.* 24, 423 ff. — Die noch von O. Schröder (*fr.* 74 b) dem Pindar zugeschriebene und metrisch abgeteilte Erörterung über den ersten Menschen, die Hippol. 5, 7 nach einem Naassenerbuch gibt, ist, wie v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 37, 331 nachweist, rhetorische Prosa. Vgl. Reitzenstein, Poimandres 101.

Bakchylides.

Den mythologischen Ertrag aus Bakchylides, wie er sich gleich nach der Veröffentlichung der ersten Betrachtung darbot, zergliedert Robert, Hermes 33, 130—159. Im Gegensatz zu Pindaros, dem großen Mythenneuerer, schließt sich Bakchylides eng an die Tradition an; daraus, nicht wie bei Stesichoros aus dem Einfluß, den er selbst gewonnen, erklärt sich die weitgehende Übereinstimmung seiner Mythenfassungen mit den gleichzeitigen Kunstdarstellungen. So bietet *c.* 3 die vorherodoteische Kroisossage, deren Anfang Welcker, A. D. 3, 481 aus dem Krater von Vulci erschlossen hatte, vollständig, und *c.* 16 (17) gibt eine Darstellung von Theseus' Fahrt nach Kreta und von seinem Sprung ins Meer, die mit den vier von Robert früher zusammengestellten Vasenbildern in der Hauptsache und insbesondere fast vollständig mit dem nach R. ein Wandbild Mikons wieder-

gebenden Bologneser Krater übereinstimmt. Der Vorgang mit dem Ringe spielt nicht in Kreta, wohin erst Euripides aus bühnentechnischen Gründen die Szene verlegt hat, sondern während der Überfahrt auf dem Meere; der Ring selbst ist aber bedeutungslos geworden (vgl. auch E. Schwartz, Hermes 39, 641; Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmal. S. 29 ff.), Bakchylides erwähnt ihn nur in der Rede des Minos, und von den Vasenbildern hat ihn wahrscheinlich keines dargestellt. Statt seiner ist der Kranz eingetreten, Amphitrites Brautgeschenk, den diese selbst dem Stiefsohn überreicht (auf der Euphroniosschale ist er, wie jetzt erst die Publikation bei Furtwängler-Reichhold a. a. O. T. 6 zeigt, leuchtend dargestellt, Amphitrite faßt ihn vorsichtig wie ein kostbares Kleinod an). Amphitrite steht wie bei Bakchylides auch auf den Vasenbildern im Vordergrund, Poseidon tritt dagegen zurück. Eine unerhebliche Neuerung hat sich der Dichter insofern erlaubt, als er den Triton, der in der ihm vorliegenden Tradition den Bruder zu seinem Vater hinuntertrug, nach dem Muster der Arionlegende durch Delphine ersetzte. Wenn dagegen der Bologneser Krater den Purpurmantel (ἀιών), den nach Bakchylides Theseus von der Stiefmutter empfing, nicht darstellt, so erklärt sich dies vielleicht lediglich aus künstlerischen Gründen. Daß trotz dieser einzelnen Abweichungen eine im ganzen einheitliche Tradition vorliegt, hat R. sicher mit Recht behauptet, und auch darin hat er wahrscheinlich das Richtige getroffen, daß diese Sagenform jünger als die, in der Ariadne dem Helden den Kranz schenkt, und entstanden ist, nachdem Athens Seeherrschaft begründet war. Endlich ist es ihm geglückt, die meisten der von Schreiber, Abh. SGW. 17, 132 gegen die Zurückführung des Vasenbildes auf Mikon erhobenen Einwände zu widerlegen oder zu entkräften. Gleichwohl bleiben im einzelnen manche Anstöße. Irrtümlich behauptet Robert, daß sich der Name Periboia nur bei Paus. II, 42, 2 finde; auch Plut. *Thes* 29 bietet diese Namensform, die demnach ebenso wie die dort gleichfalls genannte pherekydeische Form Phereboia und die von Athen. 13, 557 a erhaltene Form Meliboia zunächst gleichberechtigt neben Eriboia steht, wie die Françoisvase, Bakchylides und Hygin das Mädchen nennen. Daraus ergibt sich als möglich und sogar als wahrscheinlich, daß schon in den ersten Jahrzehnten des V. Jahrhunderts der offenbar sehr beliebte Mythos in mehreren Versionen erzählt wurde, zwischen denen zu unterscheiden wir nicht mehr die Möglichkeit haben. Das Liebesverhältnis zwischen Theseus und Periboia beruht nicht bloß auf einem sentimentalen Gedanken Pallats,

sondern ist bei Paus. I, 17, 3 vorauszusetzen und steht im Einklang mit den Angaben, die Periboia oder Meliboia zur Gattin des Theseus machen. Daß dies erotische Verhältnis erst durch einen Alexandriner eingeführt wurde, ist unwahrscheinlich; wer das Mädchen Periboia oder Meliboia usw. nannte, ist zur Wahl dieses Namens doch gewiß dadurch bestimmt worden, daß eine Periboia als Gattin des Theseus bereits feststand. Nun hat aber Theseus, wie schon Töpffer erkannt hat, diese Geliebte oder Gattin erhalten, als Salamis athenisch wurde, d. h. unter Peisistratos, über den wir demnach auch die Françoisvase nicht hinaufrücken dürfen. Dann ist aber Roberts Behauptung, daß den Künstlern derselben die Geschichte von dem Ringe noch nicht vorgelegen haben könne, nicht mit voller Bestimmtheit aufrecht zu erhalten, obwohl er Kenyon gegenüber gewiß mit der Erklärung der Darstellung Recht hat. War eines der nach Kreta bestimmten Mädchen als spätere Geliebte oder Gemahlin des Helden bezeugt, so lag die Erfindung, daß Theseus sie gegen Minos verteidigt, nahe; und ein Kern der Geschichte könnte demnach doch auf die Zeit der Tyrannis zurückgehen, es könnte z. B. ein Dichter des VI. Jahrhunderts gedichtet haben, daß Amphitrite dem Bastard ihres Gatten den Purpurmantel — zu dem Festtanz in Delos, wie R. ansprechend vermutet — schenkte, so daß also die Neuerung des Dichters der kimonischen Zeit nur darin bestanden hätte, daß er zu dem Mantel oder vielleicht statt desselben den sich als Dublette ausweisenden Kranz einführte. — Vgl. übrigens zu diesem Gedicht des Bakchylides auch das u. *[II. 'Amphitrite']* Bemerkte.

Was Robert über das bei Bakchylides folgende Gedicht bemerkt, hat zu sicheren Ergebnissen nicht geführt; vgl. Hdb. 595, 3; 598 6. Weit fruchtbarer ist, was er zu *c.* 5 anführt. Während bisher drei Versionen der Meleagrossage unterschieden wurden, die durch Euripides zur herrschenden gewordene von dem Holzscheit, das Althaia ins Feuer warf, dann die ältere, für die *Eoien* und *Minyas* bezeugte, nach der Meleagros im Kampf mit den Kureten durch Apollons Pfeil fiel, endlich die homerische, nach der die Mutter den Sohn verflucht, ergibt sich aus Bakchylides, daß der Tod in der Schlacht mit der Sage vom Holzscheit nicht unvereinbar ist, daß also nicht erst Nikandros oder auf wen sonst Anton. Liber. 2 zurückgeht, die Verbindung beider Motive vorgenommen hat. Unvereinbar wurden beide Sagenfassungen erst, seitdem Euripides damit durchgedrungen war, daß Althaias Brüder von Meleagros nicht im Kampfe getötet, sondern nach der Erlegung des Ebers

aus Liebe zu Atalante ermordet wurden. Dies leuchtet ein, und auch die weitere Schlußfolgerung wird kaum beanstandet werden können, daß die jetzt durch Bakchylides bezeugte voreuripideische Fassung, in der Meleagros gegen die Kureten von Pleuron kämpft, im wesentlichen auch in den *Pleuroniai* des Bakchylides vorlag, daß dieses Stück also nicht die kalydonische Jagd, sondern, wie schon Welcker vermutet hatte, den Tod des Helden behandelt und daß Bakchylides entweder Phrynichos selbst oder dessen Quelle, ein episches Gedicht, ausgeschrieben hat. Das letztere ist meines Erachtens wahrscheinlicher. Wenn später Croiset, *Melanges Weil* 78 *[vgl. u. S. 151]* die Vermutung ausgesprochen hat, daß erst Stesichoros die Geschichte mit dem Holzscheit erfunden habe, so läßt sich dies zwar bisher nicht widerlegen, aber das Schwanken der älteren epischen Überlieferung legt an dieser Stelle die Vermutung nahe, daß eine ältere Überlieferung den Gesetzen des epischen Stils zuliebe umgebogen ist: die *Minyas* und *Eoien* haben das allzukindlich erscheinende Holzscheit durch Apollons Pfeil, Homer, bei dem aber nur ein Onkel getötet wird, durch die Flüche der Mutter ersetzt. Homers Fassung hat Robert nicht richtig beurteilt; ein Widerspruch, der aus dem Stehenbleiben eines älteren Zuges einer überwundenen Fassung erklärt werden müßte, liegt nicht vor; Phoinix hatte gar keinen Grund anzuführen, daß Meleagros im Kampf gegen die Kureten fiel, ihm kam es ja nur darauf an, zu zeigen, daß auch Meleagros seinen Zorn bezwang. Das Publikum des Dichters kannte den Ausgang auch so; ihm eröffnete sich von selbst ein Ausblick auf das tragische Schicksal des Achilleus, der ebenso wie Meleagros fallen sollte, als er seines Grolles Herr, als er wieder der für das Vaterland kämpfende Held geworden war.

Einzelne mythologische Beiträge zu Bakchylides (besonders zu *c.* 2, 9) liefert Farnell, *Cl. Rev.* 12, 345. Der Verfasser macht u. a. auf die zahlreichen neuen Götterbeinamen (346) bei Bakchylides aufmerksam und hebt hervor, daß sie oft recht wenig dem Zusammenhang angepaßt sind. Das ist richtig (vgl. auch was Jebb, *Mél. Weil* 241 über die *Epitheta* bemerkt), um so auffälliger erscheint es aber, daß der Verfasser trotzdem versucht, den geheimen Beziehungen einzelner solcher Beinamen nachzugehen. Diese Versuche sind denn auch mißlungen; vgl. u. *[II 'Artemis Εὔκλεια,' 'Nike Εὐπάτειρα,' 'Zeus Εὔκλειος']*. Auch O. Crusius, Phil. 57, 150 bringt nur gelegentlich einiges mythologisch Wichtige zu Bakchylides bei. S. 179 wird vermutet, daß 10 (11), 120 Bl. zu lesen sei *πρόγονοι ἕσσα[ν] ἐ[μ]οί*. Zu demselben Ergebnis gelangt Jebb, *Mel. Weil*

227 f. Die Worte sollen sich auf den Keer Bakchylides selbst beziehen, der sein Geschlecht von denselben Pyliern abgeleitet habe, die nach der Sage unter Nestor Metapont gründeten. Der Stammbaum des Dichters ist zwar nicht bezeugt, da aber das keische Heiligtum der Athena Nedusia als eine Gründung der von Troia unter Nestor zurückkehrenden Pylier galt, so läßt sich nach J. vermuten, daß keische Geschlechter und vielleicht auch das des Bakchylides sich auf die Neleiden zurückführten. Im übrigen enthält auch diese Untersuchung nur wenig, was für die Mythologie in Betracht kommt, und das wenige liegt so auf der Hand, daß es meist bereits vorher gefunden war oder gleichzeitig von andern Forschern gefunden wurde. — Tommasini, *Studi Ital. di fil. cl.* 7, 416 ff. *[s. u.]* verwirft nicht geradezu Croisets *[o. S. 150]* Ansicht, daß Bakchylides in der Meleagrossage aus Stesichoros schöpfe, aber er folgert aus den Übereinstimmungen mit dem neunten Buch der *Ilias*, daß dem Dichter doch auch die dort erzählte abweichende Fassung der Sage ganz bekannt gewesen sein und daß er in Einzelheiten durch sie beeinflußt worden sein müsse. Auch in anderen Liedern, besonders in der Darstellung des Schiffskampfes (*c.* 12) erkennt T. (422 f.) eine Einwirkung der *Ilias* auf Bakchylides, der (429) in *c.* 14 *Ἀντηνορίδαι ἢ Ἑλένης ἀπαίτησις* von den *Kyprien* abhängen soll.

Meiser, Mythologische Unters. zu Bakchyl. Diss. München 1904, ist der Aufgabe, die er sich gestellt, nicht gewachsen. Einige Proben von den Ergebnissen, zu denen der Verfasser gelangt, werden unten *[II 'Apollon', 'Idas', 'Proitiden']* gegeben werden. — Vgl. auch Berl. phil. Wochenschr. 25, 721 ff.

Attislied.

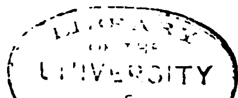
Ein Werk der späteren Lyrik, 'das umfänglichste und bezeichnendste Stück kunstmäßiger Kitharodie, das wir zurzeit besitzen', hat v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 37, 328 ff. durch leichte Emendationen verständlich gemacht. Es handelt sich um die beiden von Hippol. *ref.* 5, 9 aus einem Naassenerbuch mitgeteilten Bruchstücke, die den Attis feiern. Das eine ist in fortlaufenden Daktylen, das andere in meist katalektischen spondeischen Monometern oder Dimetern abgefaßt. Das Lied, dessen metrische Einfachheit den Eindruck gesuchter Altertümlichkeit macht, gehört wahrscheinlich in die hadrianische Zeit, obwohl es inhaltlich nichts enthält, was nicht einige Jahrhunderte älter sein könnte.

d) Attisches Drama.

John H. Huddilston, *Greek Tragedy in the Light of Vase Paintings*, London 1898, gibt eine Übersicht über die Vbb., die sich auf die erhaltenen Stücke des Aischylos (42 ff.) und Euripides (78 ff.) beziehen. Von dem ersteren kommen besonders die *Choephoroi* (43) und *Eumenides* (55), d. h. diejenigen Stücke in Betracht, in denen der Dichter nach der Ansicht des Verfassers den Mythos am kühnsten umgestaltet hat. Diese Mythenneuerung hält der Verfasser — schwerlich mit Recht — überhaupt für den entscheidenden Grund der großen Zahl von Vbb., die sich auf gewisse Stücke beziehen: eben aus dem Fehlen dieser neuen mythischen Elemente erklärt er es (76), daß, abgesehen von der ungewissen Spur zweier vielleicht auf den Prolog der *Trachiniai* bezüglichen Darstellungen und einiger — nach der Ansicht des Verfassers wahrscheinlich mit Unrecht — als Darstellungen der *Antigone* und des Königs *Oidipus* gedeuteten Vbb., Sophokles in der Vasenmalerei keinerlei Eindrücke hinterlassen haben soll. Von Euripides werden *Andromache* (83 ff.), die *Bakchai* (88 ff.), *Hekabe* (94 ff.), *Hippolytos* (101 ff.), beide *Iphigeneien* (112 ff.), *Kyklops* (139 ff.), *Medeia* (144 ff.) und die *Phoinissen* (171 ff.) berücksichtigt. Die Liste der besprochenen Kww. gibt an vielen Stellen Anlaß zu Zweifeln, namentlich bezüglich ihrer Vollständigkeit; da die verlorenen Stücke nur kurz anhangsweise (Aischylos 73 f.; Euripides 179 ff.) erwähnt werden, besteht der Wert des Buches für Mythologen wesentlich in den zahlreichen Abbildungen.

R. Engelmann, 'Archäologische Studien zu griechischen Tragikern', Berlin 1900. Von den acht hier vereinigten Untersuchungen, über deren philologische Teile bereits Mekler o. *[Bd. 125, 210 ff.]* berichtet hat, sind die wertvollsten, die über die beiden sophokleischen Tragödien *Tyro* (40 ff., Arch. Jahrb. 5, 171) und über die euripideische *Alkmene* (52 ff., vgl. Beitr. zu Euripides, Programm des Friedrichsgymn. Berlin 1882), bereits bekannt; von den übrigen knüpft die letzte, die über die euripideische *Stheneboia* handelt (84 ff.), an die phototypische Wiedergabe des sch. Gregor. Corinth. zu Hermog. im cod. Medic. an, die übrigens inhaltlich selbst nichts Neues bietet und deren Ergänzungen durch Diels, Busse und den Herausgeber auch nur die unerhebliche und nicht vollkommen sichere Notiz bieten, daß Bellerophontes sich nach der Aufdeckung der ersten Tücke mit Stheneboia und Proitos versöhnt. Die übrigen fünf Aufsätze, über Sophokles' *'Ελένης ἀπαίτησις* (16 ff.),

Λαοκόων (20 ff.), *Σκύριοι* (29 ff., 89), Euripides' *Ἀνδρομέδη* (63 ff.) und *Μελέαγρος* (76 ff.) gehen von Denkmälern, meist Vbb., aus, die hier teils überhaupt zum erstenmal, teils wenigstens zum erstenmal in wissenschaftlich brauchbarer Gestalt veröffentlicht werden. Es handelt sich nirgends um eigentliche Theaterdarstellungen, sondern um 'Erinnerungen' und Eindrücke, die den Malern der Vbb. aus den Theateraufführungen geblieben sein sollen. Auch in diesem Sinn scheint mir der Verfasser den Einfluß der szenischen Darstellung zu überschätzen; daß die Säulen, an die Andromeda auf einem Vb. des British Museum gefesselt wird (8), und die Bäume der übrigens angezweifelten Dolonvase ebenda (11) die Proskenionstützen oder -säulen darstellen, die der Regisseur einer Provinzialbühne statt der von der Sage verlangten Felsen verwendete, werden selbst die Anhänger der Dörpfeldschen Hypothese schwerlich allgemein zugestehen; vgl. auch Gardner, *Cl. Rev.* 15, 432. Auch die Treue, mit der die Maler den Inhalt der dargestellten Dramen wiedergeben, wird von Engelmann, der allerdings selbst mehrfach auf die Bedenklichkeit der Schlüsse aus Kunstdarstellungen aufmerksam macht, wohl noch überschätzt; indessen bieten seine Ausführungen viele Anregungen zum Nachdenken, auch wenn sie, wie der Aufsatz über *Meleagros*, fast zu gar keinem gesicherten Ergebnis führen. Daß es an einzelnen Mißgriffen nicht fehlt, versteht sich von selbst. Daß Helena noch mit Paris umherirrte, als Diomedes und Odysseus in Troia ihre Auslieferung forderten (19), läßt sich aus *Γ* 204 ff. nicht folgern. Gegen die Benutzung des Vbildes *MA* 9, 15 zur Rekonstruktion des sophokleischen *Laokoon* wendet Rizzo, *Riv. di filol. cl.* 30. 151 nicht ganz mit Recht ein, daß in der Tragödie die Katastrophe nicht dargestellt, sondern nur erzählt gewesen sein könne; aber schwerlich ist, wie Engelmann (25 ff.) meint, die Laokoongruppe nach Sophokles' Drama und gewiß nicht Vergils Darstellung nach der Gruppe geschaffen. Die (29 ff.) auf Sophokles' *Σκύριοι* bezogenen Vbb. zeigen untereinander weniger Übereinstimmung als eines von ihnen, das Cornetaner, zu dem Londoner, das der Gruppe den Poseidon hinzufügt und das von E. anfangs (33) auf Theseus' Wiedersehen mit dem göttlichen Vater, später (89) auf Achilleus' Abschied von Thetis und Nereus bezogen wird, obgleich vorher (39) gesagt war, daß 'ohne Frage' die Freude des Wiedersehens dargestellt sei. Gegen die Zurückführung des dem Kreise des Phrynichos mindestens nahe stehenden Cornetaner Vbildes auf eine sophokleische Tragödie erheben sich auch, wie Rizzo a. a. O. mit Recht hervorhebt, schwere chrono-



logische Bedenken. Hyg. *f.* 29 kann mit der euripideischen Ἀλκμήνῃ, wie sie der Verfasser rekonstruiert, nicht verbunden werden (vgl. S. 61), weil sich die wichtigste Szene, die versuchte Bestrafung der jungen Frau für den vermeintlichen Ehebruch, an keiner Stelle einschieben läßt. Daß Kepheus sich bei Euripides vor Perseus fußfällig erniedrigte, damit er ihm die gerettete Tochter lasse (75), ist eine schwer glaubliche Annahme.

Degen, *de Troianis scaenicis*. Diss. Leipzig 1900. Auf Hirzels und O. Ribbecks Rat hatte der Verfasser 1893 als Ersatz für das ungenügende Königsberger Programm von 1892: 'Die Darstellung fremder Nationalitäten im Drama der Griechen' eine Erörterung der Mittel begonnen, durch welche die Tragiker die Barbaren schildern; aber nach fünfjähriger, durch Krankheit unterbrochener Arbeit beschränkte er sich auf die Troer. Er behandelt im ersten Kapitel zuerst (7 ff.) die Namen des Volkes, dann die einzelnen Personen; im zweiten Kapitel ist von der troischen Sprache die Rede. Am wertvollsten ist der ausführliche Anhang über Teukros und die Teukrer, über den an anderer Stelle *[II s v]* berichtet werden wird. Überall hat der Verfasser mit Recht auch die römischen Tragiker, die ja ganz von den griechischen abhängen, mit berücksichtigt. Das Ergebnis läßt sich dahin zusammenfassen, daß die Tragiker weniger, als gewöhnlich angenommen wird, und fast nie ohne Grund vom Epos abweichen. Die Troer werden Phryger nicht aus Verwechslung genannt, sondern weil Dareios Troas der phrygischen Satrapie zuerteilt hatte (17). Bei Aisch. *Choeph* 346 sind die Lykier nur das in Südkleinasien wohnende Volk, das nach dem Verfasser auch im Epos immer gemeint wird. Die Jugendgeschichte des Paris, die nach Robert von Sophokles erfunden ist, wird mit Zöllner und Wentzel den *Kyprien* zugeschrieben (22). Daß Aisch. *fr.* 267 als den Vater Andromaches den Lyrnesier Andraimon nennt, wird ebenfalls durch die Rücksicht auf eine ältere Überlieferung erklärt, da der Name wie auch der des Flusses Euenos aus Aitolien übernommen und ein so auffälliges Zusammentreffen schwerlich zufällig sei. Kisseus, der Namen, den Hekabes Vater bei Eur. *Ἑκ.* 3 führt, soll die Gattin des Priamos als Thrakerin charakterisieren und ist daher von der Sage, die sie auf der thrakischen Chersonnes in eine Hündin verwandelt werden läßt, nicht zu trennen (30). Aus dem Fehlen jeder Variante wird erschlossen, daß Aias' geliebte Sklavin schon in einem angesehenen Epos Tekmessa hieß (32). Was die Sprache anbetrifft, so halten

die Tragiker an der epischen Fiktion fest, daß auch die Troer griechisch reden, obgleich sie hin und wieder durch ungewöhnliche Worte oder Wortbedeutungen den Schein einer fremdartigen Rede der Troer zu erwecken suchen (35 ff.). Die angeführten Beispiele mögen von der sich naturgemäß in Einzeluntersuchungen auflösenden Arbeit einen ungefähren Begriff geben. Der Verfasser hat überall gewissenhaft gearbeitet, und viele seiner Bemerkungen weisen auf bisher nicht erkannte Zusammenhänge hin. Im einzelnen freilich ist manches verfehlt; vor allem hätte der Verfasser nicht Bethes [*s. Jahresber. 81, 89 ff.*] Hypothese aufnehmen sollen, daß die *Kyprien* den Untergang Troias erzählten.

Einige die Totenbeschwörungen betreffenden Stellen griechischer Tragiker bespricht Headlam, *Cl. Rev.* 16, 1902, 52—61, ohne zu neuen Ergebnissen für die Religionsgeschichte zu gelangen.

Aischylos.

Die *Ἐλευσίνιοι* enthielten nach Hauvette, *Mél. Weil* 159 ff. bereits den λόγος ἐπιτάφιος des Adrastos wie ihre Nachbildung, die ἱκετίδες des Euripides. Der Dichter hatte für seine Erfindung zwei Anhaltspunkte: erstens (177) die epische Sage, daß Adrastos die Grabrede auf die gefallenen argivischen Fürsten gehalten habe — denn daß dies erst Pindar erfunden habe, ist nach H. ein unglücklicher Einfall von Bethe, Theb. Heldenlieder 94 ff. —, zweitens eine athenische Sage, nach der Adrastos an dem Ἐλέου βωμός in Athen Schutz fand (Apd. 3, 79). Der Verfasser hält es nämlich (171) für evident, daß Aisch., um die Einheit der Szene zu wahren, die ganze Geschichte nach Eleusis verlegte, wo man die Gräber zeigte, wo also der Schluß der Tragödie spielen mußte, wogegen seiner Ansicht nach eine abweichende Lokalisation nicht hätte aufkommen können, wenn Eleusis einmal durch eine berümte Dichtung als Stätte festgestellt war. Dies geht indessen zu weit: weder hat Aischylos Anstoß genommen, selbst weit bedeutenderen Szenenwechsel vorzunehmen (vgl. *Εὐμενίδες*), noch darf auf die Angabe von den Gräbern der argivischen Fürsten in Eleusis erhebliches Gewicht gelegt werden, da solche Ciceronierzählungen oft den großen Dichtwerken folgen und in diesem Falle eben durch Aischylos oder Euripides veranlaßt sein können. Wahrscheinlich mit Recht setzt dagegen der Verfasser die Entstehung der Tragödie in das Jahr 475 und bringt die Grabrede des Adrastos in Verbindung mit der Überbringung der Gebeine des Theseus und der Umgestaltung des Staatsfriedhofs im

Kerameikos, durch welche die öffentliche Beerdigung und die offizielle Grabrede für die im Felde Gefallenen eingeführt wurde.

In Aischylos' *Λάιος* kam, wie Wecklein, Ba AW 1901, 666 aus dem von Reitzenstein, *Ind. lect.* Rost. 1890 veröffentlichten Bruchstück folgert, eine ausführliche Beschreibung des Todes des Laios vor; aus ihr soll auch das Bruchst. schol. Soph. *OT* 733 stammen. — Vgl. u. *[II 'Laios'* und *'Oidipus']*.

Zur *Oresteia* vgl. u. *[II 'Orestes']*.

Die *Prometheustrilogie.* *Demetrio de Grazia, *Il mito e l'arte nel Prometeo di Eschilo*, Catania 1900. — Über *Bevan, *Prometheus bound of Aeschylus*, London 1902, s. o. *[Bd. 125 S. 244]*, über Terzaghi, *La irreligiosità nel Prometeo di Eschilo* (*Atene e Roma* 1902, 646 ff.) o. *[125, 251]*. Brugnola, *Riv. di fil. cl.* 33, 116, hält es für sicher, daß die Vernunft nach Aischylos' Ansicht auch im *Pr.* auf Seite des Zeus sei. Dagegen versucht Manara Valgimigli, *Eschilo. La trilogia di Prometeo*, Bologna 1904 *[o. S. 140]* in einer sehr fleißigen, wenngleich nicht immer überzeugenden Darlegung als leitenden Gedanken die Entwicklung der Menschheit und des Gottesbegriffs hinzustellen. Der 'gefesselte Prometheus' soll (131) die Menschheit auf ihren ersten Schritten von der Wildheit zur Kultur darstellen. Damit haben sich die Menschen gegen das Schicksal, also gegen die Götter, aufgelehnt, aber auch diese sind nicht ohne Schuld. Im *Πρ. λυόμενος* sollen sich beide Verschuldungen und auch der Gegensatz aufgelöst haben, indem Zeus der Freund der Menschheit und der Befreier des Prometheus wird, dieser letztere aber wie die ebenfalls befreiten Titanen mit den letzten Resten der Wildheit jeden Widerstand gegen die Gottheit aufgibt (134). Das Zeitalter der Roheit hört auf, siegreich durchzieht Herakles die Welt und befreit die Menschheit, die durch die Kultur einer neuen Annäherung an die Götter würdig geworden ist. Aber zugleich hat sich der abstrakte Gottesbegriff theogonisch entwickelt. Der Zeus des *Πρ. δεσμώτης* ist der Gottesbegriff einer rohen Zeit, nicht der einer Zeit, in der der Menschheit ihre Vervollkommnungsfähigkeit zum Bewußtsein gekommen ist, nicht der Gottesbegriff des Aischylos, der fast alle anthropomorphen Züge abgestreift hat und beinahe abstrakt geworden ist. — Daß Aischylos in der Prometheustrilogie die Entwicklung des Gottesbegriffes habe darstellen wollen, ist ein heute sehr naheliegender und vielleicht richtiger Gedanke; aber der großen Schwierigkeiten, die schon das überlieferte Stück einer solchen Deutung entgegensetzt, ist der Verfasser nur scheinbar Herr geworden, indem er sich bei

einer schielenden Symbolik beruhigt; und die Rekonstruktion der beiden nicht erhaltenen Stücke der Dichtung kommt, wo sie Neues zu bringen versucht, nicht über Vermutungen hinaus. Ganz mißlungen ist der Versuch einer Ausgleichung der von Aischylos angenommenen Stadien in der Entwicklung der Menschheit mit den vier Weltaltern (83). — Aischylos charakterisiert nach C. B. Gulick, *Harvard Studies in Cl. Phil.* 10, 103 ff., den Prometheus ganz im Anschluß an attische Vorstellungen. Daß das letzte Stück der Trilogie *Προμηθεύς πυρφόρος* hieß, weil darin die Stiftung des Kultus dieses (aus Soph. *O K* 55 f.) erschlossenen Gottes dargestellt worden sei, nimmt G. mit Westphal und Wecklein an.

Sophokles.

Den platonischen und sophokleischen Gottesbegriff vergleicht Bersano, *Riv. di filol.* 28, 567 ff.

Die *Αἰχμαλωτίδες* sucht Rizzo, Ö. Jh. 8, 824 mit Hilfe eines vor Porta Salaria in Rom gefundenen Sepulkralreliefs, das eine Theateraufführung darstellt, und mit Hilfe der *Troades* und des *Astyanax* des Accius in einigen Punkten wiederherzustellen. Auf griechischer Seite war Odysseus Hauptperson; er, nicht Talthybios, wie in den *Troerinnen* des Euripides, überbrachte Andromache den grausamen Beschluß der Achaier, daß Astyanax getötet werden solle. Dieser letztere war nicht als Säugling vorgestellt wie bei Euripides, der sich hierin an Lesches und Stesichoros anschließt, sondern als größerer Junge, worin Ov *M* 13, 415 ff. und Seneca *Troad.* 503 ff. dem Sophokles gefolgt sind.

Ἠλέκτρα. Th. Plüß, 'Aberglaube und Religion in Sophokles' *Elektra*', Basel, Progr. 1900 glaubt, daß *El.* vor andern Stücken ein religiöses Drama sei, jedoch nicht, weil der Dichter bestimmte religiöse Gedanken darstellen oder bestimmte Gefühlseindrücke vom Göttlichen erregen wollte — denn zu diesem Zweck wären die ersteren zu wenig klar und die letzteren zu wenig geläutert (31) —, sondern nur, weil der tragische Konflikt, den der Dichter schildern will, in der religiösen Welt wurzelt und hier seine Antriebe und Widerstände findet (32). Das ist wohl richtig, aber es wird dabei vergessen, daß die ganze griechische Religion, soweit sie uns in der Dichtkunst entgegentritt, also in ihrem weitaus wertvollsten Teil nur in diesem Sinne religiös sein kann und ist. Im einzelnen finden sich viele bedenkliche Aufstellungen. So soll (9 ff.) Apollon als kämpfender, siegender Lichtgott von Kly-

taimestra und Elektra in bewußtem Parallelismus angerufen werden; auch in Zeus (11 ff.) soll die alte Kraft des Namens als des leuchtenden Gottes mehrfach hervortreten. Orestes hat nach der Ansicht des Verfassers (24 ff.) zwar begreiflich, aber menschlich eigenmächtig gehandelt, wenn er den Gott nicht fragte, ob, sondern wie er die Mutter und Aigisthos töten sollte; daraus wird dann — ohne Frage mit Unrecht — gefolgert, daß Apollons Antwort nicht als eine absolute zu betrachten sei. In der Sammlung des religiösen und abergläubischen Stoffes, die den eigentlichen Inhalt des Programms bildet, werden oft Beziehungen gefunden, die in Wahrheit nicht existieren. Abgesehen von dem schon erwähnten Abschnitt über die Lichtgötter werden behandelt: der Angang (3), Schicksalstag und Schicksalsaugenblick (4), das dämonische Menschenwort (14), Totenerscheinung und Traumbild (20), Orakel, Ekstase, Vision (23). — Janet Case, *Cl. Rev.* 16, 199 will zeigen, daß Sophokles aus Frömmigkeit den Streit zwischen Apollon und den Erinyen, wie ihn Aischylos geschildert hatte, in der *Elektra* nicht darstellte, vielmehr entsprechend dem harmonischen Grundzug seiner Religion hier wie auch sonst diese Gottheiten einträchtig handeln ließ.

Euripides.

W. Nestle, 'Der Dichter der griechischen Aufklärung', Stuttgart 1901 will nachweisen, daß Euripides den Göttern des griechischen Volksglaubens ganz fernstand, dafür aber eine immanente Weltgerechtigkeit (*Δίκη*) lehrte. Diese Anschauung hat der Dichter, wie der Verfasser in den als Vorarbeit zu dem Hauptwerk gedachten, aber später erschienenen 'Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides' (Philol. Ergänzungsband 8 S. 559 ff.) betont, hauptsächlich aus Herakleitos geschöpft. Das Werk Nestles, von dem für die Religionsgeschichte besonders S. 51—152 in Betracht kommt, enthält sorgfältig gesammelt und übersichtlich geordnet ein reichhaltiges Material; aber eine Lösung der Aufgabe bietet er ebensowenig wie Zielinski, Neue Jahrb. 5, 635 ff., und kann sie auch gar nicht bieten, da ihm ihre eigentlichen Schwierigkeiten (Hdb. 1041) nicht vollständig klar geworden zu sein scheinen. N. brauchte zwar nicht grundsätzlich die Fragmente auszuschließen, wie es Bloch, Berl. phil. Wochenschr. 23, 195 fordert; aber das ist allerdings ein berechtigter Vorwurf, den fast alle Beurteiler des Buches (z. B. auch Verrall, *Cl. Rev.* 15, 363 ff.) erhoben haben, daß er, statt aus der Gesamtdichtung die Idee des Dichters zu erschließen, sich häufig bei einzelnen

Äußerungen beruhigt, aus denen doch nur die Anschauungen sich ergeben, die im Athen des V. Jahrhunderts verbreitet waren oder für möglich gehalten wurden. Es ist daher ganz natürlich, daß der Verfasser fast in allen Dichtungen ähnliche Anschauungen — nämlich die des athenischen Publikums — findet und kaum einen ernsthaften Versuch macht, eine innere Entwicklung zu statuieren.

Ἄλκηστις. Fr. De Forest Allen, *The Thanatos Scene in the Alcestis* (*Harvard Stud. in Cl. Phil.* 9, 37 ff.) behauptet in einem erst nach seinem Tode erschienenen Aufsatz, daß die Unterredung zwischen Apollon und Thanatos nicht von Euripides stammen könne. Erstens paßt nach F. A. *κατάρξωμαι* (v. 74) nicht, da schon vorher Alkestis in den letzten Zügen liege und eben in diesem Zustand nachher auf der Bühne erscheine. Zweitens soll *κατάξειν* (26, vgl. *ἀπάξομαι* 47) darauf hinweisen, daß Thanatos Alkestis sofort in den Hades zu führen gedenke, während er statt dessen in Wirklichkeit ihre Seele erst am Grabe ergreife. Drittens folgert der Verfasser aus v. 32, 34, 43, 45, daß der Verfasser der Unterredung zwischen Thanatos und Apollon sich den Todestag des Admetos schon als vergangen denkt, während nach dem übrigen Stück (12 ff., 523 f.) Alkestis vielmehr an diesem Tage selbst sterbe. F. A. schließt aus Interp. Serv. V *A* 4, 694, daß der Fälscher die Szene vielleicht Phrynichos entlehnt habe, und aus Macrob. *S.* V, 19, 2, daß vielleicht noch Cornutus die *Alkestis* ohne die Unterredung zwischen Thanatos und Apollon las. Diese Schwierigkeiten werden von Hayley in seiner *Alkestis*-Ausgabe anerkannt, ihre Lösung aber auf dem Wege versucht, daß Euripides die Sage ursprünglich ohne Thanatos und Herakles als Tragödie in der durch Plat. *symp.* 179 b; Apd. 1, 106 bezeugten, nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Phil. Unters. 9, 67 ff. auf die *Eoien* zurückgehenden Form behandelt hatte, nach der Persephone, durch Alkmenes Treue gerührt, diese zurückschickte, daß er aber diese Sagenform mit der andern vertauschte, nach der Herakles die Frau des Freundes dem Todesgott abrang, daß er also v. 24—76, 476 bis 605, 747—860, 1006 bis Schluß hinzufügte, weil er in Ermanglung eines Satyrstückes die *Alk.* statt eines solchen zu verwenden gedachte. Mit Recht weist dagegen Brugnola, *Riv. di fil. cl.* 29, 572 ff. darauf hin, daß zu diesem Zweck die Einführung des Todesgottes unnötig gewesen wäre (575). Allens Bedenken sind nach B. auf anderem Wege zu beheben: als dämonisches Wesen konnte Thanatos den Palast auch ungesehen verlassen (576).

Daß Alkestis nach dem Erscheinen des Todesgottes noch auf die Bühne kommt, hält der Verfasser allerdings für einen Widerspruch, der sich aber aus dem dadurch erreichten theatralischen Effekt hinreichend erkläre (577). Mit Recht weist Br. schließlich (579) Olivieris Erklärung zurück, der den Umstand, daß Thanatos von Herakles noch in der Nähe des Grabes eingeholt werden kann, mit der zur Zeit des Euripides aufkommenden Lehre vom Scheintode begründen wollte. Vgl. auch Brugnolas Bemerkungen in der Einleitung zu seiner *Alkestis*-Ausgabe Turin, Löscher 1901 und die u. *[II 'Admetos', 'Alkestis']* besprochenen Untersuchungen.

Βάκχαι. Daß die *B.* des Euripides keine Rückkehr zur Volksreligion bedeuten, will Nestle, Philol. 58, 362 mit dem Hinweis darauf begründen, daß Pentheus nicht als theoretischer Gottesleugner, sondern deshalb bestraft wird, weil er es in der Bekämpfung des Gottesglaubens an der *σωφροσύνη* fehlen und sich eine *ὕβρις* zu Schulden kommen ließ. An einigen Stellen der Dichtung will der Verfasser sogar die rationalistische Mythenauflösung des Euripides deutlich durchscheinen sehen; so soll namentlich (387) Teiresias' Rede v. 274 ff., wo Demeter als Prinzip der trockenen Erde bezeichnet und dem Dionysos als dem Prinzip des Feuchten (?) gegenübergestellt wird, die euripideische Ansicht von der Weltbildung durch die Verbindung des feuchten Elementes mit der trockenen Erde enthalten. In dem Verhalten der Greise Kadmos und Teiresias soll der Dichter seine eigene Situation gezeichnet und dabei betont haben, daß mit dem bakchischen Enthusiasmos *σοφία* und *σωφροσύνη* nicht unvereinbar seien. Dagegen will nach H. v. Arnim (die *Bakchen*-Tragödie des Euripides deutsch. Wien 1903) der Dichter in diesem Stücke 'die Unfähigkeit des einzelnen Menschen' zeigen, 'mit Verstand oder Gewalt eine religiöse Bewegung zu bekämpfen, die aus den Tiefen der Volksseele mit Naturgewalt hereinbricht'.

Zu *Οἰδίπους* s. u. *[II 'Oidipus']*.

Τρῳάδες. H. Steiger, 'Warum schrieb Euripides seine Troerinnen?' Philol. 59, 362 f. Auch Euripides war nach dem Verfasser (380 f.) durch Homer geleitet worden, aber der Schüler der Philosophen und Sophisten hatte sich von dem alten Lehrer losgesagt. Bei Homer erschien ihm alles unfrei, und diese dumpfe Weltanschauung war ihm verhaßt, die kleine und kleinliche Sorge der Götter um die Menschheit erschien ihm beider Teile unwürdig, und besonders vermißte er auf Seite der Menschen Willensfreiheit und das Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit. In diesem Sinne

nahm Eurip. den von ihm schon vorher in der *Andromache* behandelten Stoff 415 auf, um gegen Homer und den Kyklos zu polemisieren und zugleich die von falschem Heroismus und Patriotismus erfüllten Athener vor der sizilischen Expedition zu warnen. In der *Iphigenie in Aulis* ist der Dichter wie in den *Bakchen* nur insoweit zum Glauben seines Volkes zurückgekehrt, als er den platten Rationalismus als unpoetisch und unkünstlerisch verurteilt; seine eigenen religiösen Ansichten haben sich nicht geändert.

Szenen aus Eurip. *Φοίνισσαι* stellt nach Engelmann, A. Jahrb. 19, 179 ff. ein pompejanisches Bild dar; der Verfasser glaubt den Tod des Menoikeus, den Zweikampf der feindlichen Brüder und einen Kampf zwischen Tydeus und Periklymenos zu erkennen.

Tragiker des vierten Jahrhunderts.

Über die Tragiker *Moschion* und *Theodektes* handelt Ravenna, *Riv. di stor. ant.* 7, 736 ff. Für die Mythengeschichte kommen besonders in Betracht die Rekonstruktionen des *Telephos* (756 f.) und der *Pheraiai* (758 ff.) des Moschion, des *Alkmeon* (793 f.), der *Helena* (794 ff.), des *Lynkeus* (796), *Oidipus* (797), *Theseus* (? 800) und des *Thyestes* oder der *Pelopidai* (801) des Theodektes.

Komödie.

J. B. Greenough, *The Religious Condition of the Greeks at the Time of the New Comedy* (*Harvard Studies in Cl. Phil.* 10, 141 ff.) versucht, aus den Fragmenten der neueren Komödie und besonders aus ihren römischen Nachahmern die Ansichten der Athener des IV. Jahrhunderts über die Heiligkeit des Eides (142 ff.), über das Gewissen (151), über die Verpflichtung zum Kult der Haus- (152 ff.) sowie auch (155 ff.) der großen öffentlichen Götter, über die göttliche Weltregierung (170 ff.), über die Unverletzlichkeit der Heiligtümer (177 ff.) zu entwickeln. Das Bild, das so gewonnen wird, ist ein für die Religion sehr günstiges; nur wenige Zweifel (180) machen sich laut; abgesehen von den literarischen Kreisen, herrschten nach Gr. in der bürgerlichen Gesellschaft trotz des Sinkens der Zivilisation die wesentlichen Elemente einer freilich von höheren geistigen Elementen nicht berührten, sich ihrer sozialen Pflichten nicht bewußten Religiosität.

Eine tolle Mythenparodie zeigt die Hypothesis zu Kratinos' *Διονυσαλέξανδρος*, die Grenfell und Hunt, *Oxyrhynchos Papyri* IV, 1904, 69 ff. herausgegeben und A. Koerte, Herm. 39, 481 ff. und Croiset, *Rev. des ét. gr.* 17, 297 ausführlich kommentiert haben. Statt des Paris, der nach Croiset (300) gerade von seinem Hofe abwesend war, richtet hier der zufällig mit dem Thiasos auf den Hof kommende Dionysos über die Göttinnen, von denen ihm Hera politische Macht, *τυραννὶς ἀκίνητος*, Athena Glück im Krieg, Aphrodite Schönheit versprechen. Letzterer gibt auch Dionysos den Vorzug. Fröhlich kehrt er mit der geraubten Helena zurück, da wird die Ankunft der Griechen gemeldet. Verwirrt und voll Angst flieht der Gott mit seiner Geliebten in das Haus des Paris, wo er Helena in einen Vogelkorb versteckt, als Vogel oder damit sie wenigstens als ein Vogel (Gans?) erscheine, während er selbst sich in einen Widder verwandelt. Paris, der inzwischen schon von der Landung der Griechen und von der Ankunft des Paares auf seinem Hof gehört hat, durchsucht diesen. Helena wird zuerst in ihrem Korb entdeckt, dann aber auch der falsche Widder entlarvt. Zuerst will Paris beide den Achaiern ausliefern, dann aber erbarmt er sich der Helena und behält sie als Gattin bei sich, während der Gott, den die Satyrn begleiten, wirklich ausgeliefert wird. Nach dem Schlußsatz der Hypothesis sollte in der Posse Perikles verspottet werden: eine Angabe, der Körte (491) zwar nicht allen Glauben versagt — wie nach der Behauptung der Periklesgegner der peloponnesische, so ist in der Dichtung des Kratinos der troische Krieg um nichts entbrannt — die er aber doch durch die Vermutung wesentlich einschränkt, daß der politische Spott keinesfalls die Hauptsache war. Sollte Perikles als zweiter Paris geschildert werden, der um eines Weibes wegen den Krieg entfesselte, so war nach Koerte die Einführung des Dionysos nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend; K. vermutet daher, daß Kratinos den Dionysos ebenso wie Aristophanes in den *Fröschen*, wo man irrig nach Stallbaums von Kaibel (bei Pauly-Wissowa 2, 981) zurückgewiesener Vermutung in ihm eine Personifikation des athenischen Publikums sehen wollte, lediglich als lustige Figur angewendet habe, wie er seit Epicharmos zum eisernen Bestand der Komödie gehörte (487). Dagegen versucht Croiset durchzuführen, daß sich das ganze Stück, dessen Entstehung er in das Jahr 430 setzt, als eine Verhöhnung der behaupteten Sinnlichkeit und Feigheit des Perikles darstelle und daß Hermippos, der diesen in demselben Jahr (*fr.* 46, 1) *βασιλεῦ Σατύρων* apostrophiert, eben

auf den *Dionysalexandros* hinweise. Dies bleibe dahingestellt; aber bedenklich ist allerdings, aus dem Eintreten des Dionysos, für das ja mancherlei Gründe, z. B. schon die Rücksicht auf das Dionysosfest, denkbar sind, mit Koerte zu folgern, daß der Dichter in der Hauptsache nur eine Mythentravestie geben wollte. — Trotz der großen Anzahl von Bruchstücken gerade dieser Komödie hat nur Grauert ihren Inhalt richtig rekonstruiert: das ist, wie Koerte mit Recht betont, eine ernste Warnung, wie unsicher alle derartigen Ergänzungen sind. Der Mythenforschung aber wird noch etwas anderes durch die Hypothesis von neuem eingeschärft. Unzweifelhaft sind derartige Parodien auf mancherlei Umwegen vielfach auch in die ernste Literatur, z. B. in die mythographische, eingedrungen und haben hier die Kennzeichen, an denen sie sich als Burlesken zu erkennen geben, ganz abgestreift; zeigt sich nun hier wieder einmal, mit welcher Freiheit die Märchenkomödie den Stoff behandelt, so leuchtet ein, wie viel irrationale Elemente die überlieferten Mythen enthalten müssen und wie wenig berechtigt die Erwartung ist, daß es gelingen könne, alle mythische Überlieferung zu erklären.

e) Alexandrinische Dichter.

Johannes Heumann, *De epyllio Alexandrino*, Leipz. Diss. Königssee 1904. Nachdem der Verfasser ausführlich und besonnen die Zeugnisse für den Streit zwischen Apollonios und Kallimachos abgewogen hat, wird der Nachweis (21) versucht, daß das alexandrinische Epyllion zwar natürlich seinen Ursprung in demselben Mißtrauen gegen die Kraft der Zeitgenossen, Epen zu schaffen, habe, das zur Ablehnung der *Argonautika* führte, daß aber eine Polemik gegen diese im einzelnen in den Epyllien nicht nachweisbar sei. Es wird dies gegen Knaack namentlich für Theokr. *id.* 13 (19 ff.) und 22 behauptet, deren Abweichungen von Apollonios der Verfasser nicht aus polemischen, sondern aus künstlerischen Motiven erklärt. Weiter werden u. a. besprochen (30) Kallimachos' *Hekale*, (29) der *Hermes* des Philitas, (28) Theokr. *id.* 11, (22 ff.) 24, (25 ff.) 25, (28) Pseudomosch. 4 und das Gedicht *Paris und Oinone*, das der Verfasser mit Rohde aus Qu. Sm. 10, 259 ff. erschließt.

Über die Aufklärung des *Kallimachos* handelt — mehr vom poetischen als vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus, doch auch diesen nicht ganz vermeidend — Pl. Cesareo, *Riv. di fil. cl.* 32, 287 ff. — Gegen die zeitweilig vorherrschende Neigung, in

den Hymnen des Kallimachos politische Anspielungen und in den besungenen Göttern Ptolemaierfürsten wiederzufinden, polemisiert in sehr eingehender und teilweise überzeugender Beweisführung Cessi, *Stud. Ital. di fil. cl.* 7, 325 ff. Er behauptet und weist in einigen Fällen nach, daß die von Richter, Ehrlich und Studniczka vermuteten Beziehungen schon deshalb trügerisch sein müssen, weil die Gedichte gar nicht der Zeit angehören können, der sie zugeschrieben werden, und daß die scheinbaren Mythenänderungen, die der Dichter vorgenommen haben soll, um den Mythos in den Dienst der ptolemaiischen Politik zu stellen, sich teils als Wiederherstellung älterer verschollener Mythenformen, die der gelehrte Dichter wieder hervorgesucht habe (329), teils aber als Erfindungen aus ätiologischen und anderen im Zeitgeschmack liegenden literarischen Tendenzen heraus erweisen. Daß die Hymnen des K. auch geschichtlichen und insbesondere religionsgeschichtlichen Wert haben, leugnet C. nicht (331 ff.), aber er sieht diesen darin, daß sie die auf die Verschmelzung der griechischen und ägyptischen Kultur gerichteten Bestrebungen der Ptolemaier unterstützten, indem der Dichter mit Vorliebe solche Mythen behandelte, aus denen sich die nationale Zusammengehörigkeit beider Bestandteile der Reichsbevölkerung zu ergeben schien. In der letzteren Beziehung ist der Verfasser, so nahe das Ergebnis an sich liegt, fast durchweg in der Beweisführung nicht glücklich gewesen.

Den bei *Theokrit* sich findenden Aberglauben stellt E. Rieß, *AJPh.* 24, 430 zusammen.

Eine auch für Mythologen wichtige erklärende Ausgabe des *Lykophron* hat uns E. Ciaceri, *La Alessandra di Licofrone*, Catania 1901, geschenkt. Die Einrichtung ist ähnlich wie bei v. Holzinger, mit dem sich der Verfasser auch in den Ergebnissen häufig berührt; wer sich schnell über eine dunkle Stelle die nötigste Auskunft verschaffen will, wird den Kommentar mit Vorteil benutzen können. Zu beklagen bleibt freilich, daß wir nun zwei brauchbare moderne Exegesen des seltsamen Gedichtes besitzen, während uns die wichtigen antiken Kommentare noch immer nicht in einer modernen Ansprüchen genügenden Ausgabe vorliegen.

f) Römische Dichter.

Δ: Ludw. Fahz: *De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae*, Gießen 1904 (Religionsgeschichtl. Studien und

Vorarbeiten II, 3). Es werden zunächst die Nekromantie, die besonders von Seneca, Lucan, Valerius Flaccus und Statius beschrieben werden, dann der Liebeszauber, für den unter den römischen Dichtern Horaz, Tibull, Properz, Ovid Hauptzeugen sind, behandelt. Das dritte Kapitel untersucht die Quellen der Dichter. Vergil enthält kaum etwas, was nicht jeder Römer seiner Zeit wissen konnte; die drei Elegiker sollen sich, abgesehen vielleicht von eigenen Erfahrungen, die sie mit Zauberinnen gemacht hatten, besonders an die attische Komödie angeschlossen haben. Lucan hat die ovidische Schilderung (*Metam.* 7, 268) gekannt und wahrscheinlich benutzt, daneben aber auch ein eigentliches Zauberbuch.

Eine eigenartige Kontroverse knüpft sich an den Zauber der Amme (Verg.) *Cir.* 369 ff. Gegen Skutsch, der bekanntlich die *Ciris* für ein von Vergil vielfach nachgeahmtes Gedicht des Cornelius Gallus hält, macht Leo, Herm. 37, 42 ff. geltend, daß verschiedene magische Hantierungen gemischt seien. Demgegenüber versucht R. Wünsch, Rh M 57, 468 den Zauberritus als dem antiken Gebrauch entsprechend hinzustellen. Hierin scheint er recht zu haben.

Catull.

Das bekanntlich auch von Nonnos benutzte Lied von der Hochzeit des Peleus und der Thetis, von dem Catull *c.* 64 nach einer neuerdings freilich mehrfach bestrittenen *[s. u. S. 166]* Vermutung die Übersetzung gibt, enthielt nach Reitzenstein, Herm. 35, 101 auch die Einlage von Ariadne auf Naxos; es ist also auch von Cicero, der die griechische Vorlage von v. 111 erhalten hat, gelesen worden. Der Gegensatz der glücklichen Ehe der Göttin mit dem sterblichen Helden und des Gottes mit der Frau, der demnach schon in der Vorlage enthalten war, kommt nach R. erst dann heraus, wenn das Gedicht für eine Hochzeit bestimmt war. Den Dichter selbst ausfindig zu machen, verzichtet der Verfasser, hebt aber hervor, daß er in der Feinheit an Kallimachos erinnert. Vielleicht gibt aber doch die Wahl der beiden bei Catull seltsam verbundenen Hochzeitsgeschichten einen Hinweis auf die Gelegenheit, bei der das Festlied gedichtet ist. Freilich war die Erwähnung dieser beiden mythischen Hochzeitsfeiern in der späteren Epithalamienpoesie und -rhetorik beliebt, und von Peleus und Thetis hat, wie sich im zweiten Teil dieses Berichtes ergeben wird, vielleicht schon im VI. Jahrhundert ein Sänger bei einer Hochzeit gesungen, allein dieses dem Hesiod zugeschriebene Gedicht kann

kaum die spätere Sitte so beeinflußt haben; es wird vielmehr ein berühmtes alexandrinisches Epyllion gegeben haben, das in diesem Stoff die Hochzeit eines fürstlichen Paares feierte; und der Dichter dieses Liedes ist vermutlich auf diese beiden Mythen durch die Beziehungen geführt worden, in die er sie zu dem aktuellen Anlaß seines Gedichtes setzen konnte. Die Wahl der Haupterzählung erklärt sich am einfachsten, wenn der Bräutigam sich rühmte, ein Nachkomme des Peleus und der Thetis zu sein, wie dies die Fürsten von Epeiros taten; möglich ist auch, daß v. 27 auf einen mächtigen Fürsten hinweist, an dessen Hof die Braut lebte und dem mit Recht oder Unrecht zeitweilig der Gedanke zugeschrieben war, die Braut zu heiraten. Die Wahl der Nebenerzählung könnte durch die Abstammung der Braut von Dionysos und Ariadne oder auch dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß sie von ihrem ersten Bräutigam oder Gatten verlassen war: im ersteren Fall kommen die Häuser der Ptolemaier, die, wie es nach den alexandrinischen Phylennamen Ariadnis, Euanthis, Maronis, Thoantis scheint, sich auch aus Dionysos' Ehe mit Ariadne abgeleitet haben, oder auch vielleicht der Pergamener, deren Rückführung auf Ariadne allerdings nicht sicher ist, in Betracht. Die von den Moiren v. 399 gesungenen Frevel des Bruder- und Sohnesmordes und des Inzestes zwischen Mutter und Sohn hatten wahrscheinlich ebenfalls eine aktuelle Bedeutung: den Fürsten, gegen die sich die durch jene Ehe besiegelte Konföderation richtete, scheinen solche Dinge von ihren Gegnern nachgesagt zu sein. Ob es mit Hilfe dieser immerhin nicht ganz sicheren Bestimmungen möglich sein wird, eine eindeutige Antwort auf die Frage zu geben, bleibt, selbst wenn die Richtigkeit der Fragestellung an sich zugegeben wird, zweifelhaft; aber wenn diese Voraussetzung sich gegenüber den seither erhobenen, gleich zu erwähnenden Zweifeln bestätigt, ist der Kreis, in dem die Lösung gesucht werden muß, wenigstens klein. An Antigone, Pyrrhos' Gattin, die Tochter von Ptolemaios' I. Gattin Berenike, braucht kaum erinnert zu werden; aber schwerlich ist sie die einzige, auf welche die angegebenen Bedingungen passen.

Nun wird allerdings die Voraussetzung, daß Catulls Gedicht ein bestimmtes alexandrinisches Hochzeitsgedicht nachahme, von verschiedenen Seiten bestritten. Während Reitzenstein (a. a. O. 101), mit dem in diesem Punkte auch sein Gegner *[s. u.]* Heumann übereinstimmt, gerade die Einheitlichkeit des Stils in Cat. c. 64 betont hatten, findet umgekehrt Pascal, *Studi Italiani di fil. class.* 12. 1904. 219, daß die fast archaische, auch in der

Mythenfassung (v. 20) einfache Erzählung des Peleus- und Thetisabenteuers mit der leidenschaftlichen Ariadnegeschichte stilistisch derartig kontrastiert, daß beide unmöglich aus derselben alexandrinischen Quelle geschöpft sein können (226). Er vermutet für die Peleusgeschichte ein dem Hesiod zugeschriebenes Gedicht als Quelle. Nach J. Heumann, *de epyllio Alexandrino*, Leipz. Diss. 1904 *[o. S. 163]* S. 40 ff. hat Catull hier überhaupt kein bestimmtes alexandrinisches Epyllion nachgeahmt, am wenigsten ein Hochzeitsgedicht, für das die lange Klage Ariadnes unangebracht gewesen wäre, sondern bei seinem Bestreben, die Sehnsucht nach der schönen Zeit auszudrücken, da Menschen und Götter sich ehelich verbanden, den Kunststil dieser Dichtung im allgemeinen getroffen. Vgl. auch v. Wilamowitz-Möllendorff, Textgesch. der griech. Bukol. 112; Rannow, Berl. phil. Wochenschr. 26, 713.

Vergil.

Karsten, *de Aeneidis libro tertio*, Herm. 39, 259 ff. will aus den Widersprüchen, die sich zwischen dem dritten und den übrigen Büchern der *Aeneis* finden, gegen Heinze nachweisen, daß Vergil die *Aeneis* ursprünglich mit III beginnen lassen wollte und dieses Buch auch zuerst dichtete; es war von vornherein als Erzählung des Aeneas gedacht, sollte aber von diesem nicht in Karthago, sondern in Latium am Hofe des Königs vorgetragen werden. Jedoch enthielt nach K. dies Buch ursprünglich nicht den Tod des Anchises; vielmehr wurde von Sizilien sofort die Fahrt nach Latium angetreten (davon soll noch v. 714 ff. *hic labor extremus* . . . stehen geblieben sein), wo Anchises wie bei Cato gestorben sei. V. 708 ff. sind, wie K. meint, ein vorläufiger, schlechter Einschub, bestimmt, Anchises zu beseitigen. Denn inzwischen hatte sich der Dichter — so meint der Verfasser — entschlossen, die Irrfahrt des Aeneas durch Episoden auszugestalten und insbesondere die Fahrt nach Afrika, die bereits ein von Naevius benutzter griechischer (?) Dichter erwähnt habe, und das offenbar ganz frei (?) erfundene erotische Abenteuer hinzuzufügen, bei welchem der Vater sehr überflüssig gewesen wäre. So wurde ein ganz neues Schema der Stoffverteilung in Prosa aufgestellt; Buch I und II wurden voraufgeschickt und wie das letztere auch das dritte als Erzählung am Hofe Didos gefaßt.

Das Verständnis des VI. Buches der *Aeneis* ist in der erklärenden Ausgabe von E. Norden (Leipzig 1903), wie allseitig und mit Recht anerkannt wird, außerordentlich gefördert, man

kann fast sagen erschlossen worden. Jedoch ist N. meines Erachtens namentlich einer Gefahr des Mißverständnisses in der Praxis nicht entgangen, obwohl er sie theoretisch richtig erkannt hat. Die Serviusscholien enthalten viele aus dem IV. Jahrhundert stammende Bestandteile, die erfüllt sind mit neoplatonischer Mystik und die, indem sie die Bildung ihrer Zeit in dem Dichter wiederfinden, diesen zu einem Vorläufer der Neuplatoniker machen oder vielmehr ihn die ganze spätere Philosophie antizipieren lassen. Dies Verhältnis ist an sich ganz verständlich und klar und natürlich auch von N. richtig gewürdigt; eine große und bis jetzt unüberwindliche Schwierigkeit liegt aber darin, daß eine dem Neoplatonismus in vielen Punkten verwandte, von diesem selbst auch als verwandt empfundene Mystik schon zur Zeit der ausgehenden Republik blühte und nachweislich auf Vergil einen tiefen Eindruck gemacht hat. N. faßt alle diese Bestrebungen unter dem Namen des Poseidonios zusammen, wie das jetzt Mode ist; das ist schon bedenklich, weil das verhältnismäßig wenige, was wir über Poseidonios wirklich wissen, nicht ausreicht, um das Gebäude von Vermutungen zu tragen, das nach und nach in den letzten zwanzig Jahren auf seinen Namen gebaut ist. Es ist doch unwahrscheinlich, daß alle die mystischen Elemente, die im ersten Jahrhundert v. Chr. in die höhere Bildung eindrangen, gerade durch den einen Kanal geflossen sind; vielmehr handelt es sich um eine mächtige unter der Oberfläche der Literatur dahinfließende Strömung, die durch jeden kleinen Spalt nach oben dringen mußte. Eine solche Öffnung bilden z. B. die noch vorhandenen älteren orphischen Gedichte, die aus den Bibliotheken hervorgesucht wurden und einen neuen Leserkreis gewannen. Unter dem Einfluß dieser Strömung könnte auch Vergil eine orphische Eschatologie gelesen und sie mit seinen sonstigen Quellen verbunden haben: die einzigen Stellen des VI. Buches, die sicher mystischen Einfluß zeigen, enthalten nichts, was nicht in einem orphischen Liede hätte stehen können (Gr. Kulte u. Myth. I, 664). Im einzelnen läßt sich gegen Nordens Auslegungen natürlich meist nur die Unsicherheit der Voraussetzung, auf der sie beruhen, einwenden; bisweilen ist aber doch eine bestimmtere Widerlegung möglich. N. stellt sich vor, daß Vergil einen Teil der Seelen auf dem Monde wohnen lasse, und er bezieht mit Serv. den Ausdruck v. 887 *aeris in campis* auf den Aufenthalt der Seelen im Monde, eine Vorstellung, die er mit Unrecht einen auch im Hekatemythos sich aussprechenden Völkergedanken nennt. Da Vergil nirgends ein Verlassen der Erde hervor-

hebt, vielmehr von einem Emporsteigen der zur Wiedergeburt bestimmten Seelen (v. 762), von einem Wiedersehen des Himmelsgewölbes (v. 750) und des himmlischen Lichts (v. 761) spricht, so ist Servius' und Nordens Deutung unmöglich und *aeris campi* vielmehr auf die Unterwelt zu beziehen, von der zwar ein Teil, die elysäischen Gefilde, eigene Gestirne hat, die aber im übrigen, und zwar gerade in dem hier gemeinten Teil, am Ausgang zur Oberwelt, dunkel ist (827 *dum nocte premuntur*). Damit erledigen sich die Beziehungen Vergils zu dem angeblich von Poseidonios gelehrten Aufenthalt der Seelen im Mondkreis; als orphisch ist übrigens diese Lehre nicht zu erweisen, da Olympiodor Pl. *Phaid.* 60 Fi. nicht von einer Verlegung des Acheron in den Luftkreis spricht, vielmehr lediglich eine von den Neoplatonikern in ihre orphische Theogonie hineingelegte Ausdeutung wiedergibt, wonach die vier Hadesflüsse mit den vier Kardinalpunkten und den vier Elementen ausgeglichen wurden. Daß wir uns bei Olympiodor wirklich auf dem Gebiet wildester neoplatonischer Exegese befinden, zeigt deutlich der Umstand (Abel Orph. *fr.* 156), daß als Beweis die Ἀχερουσία λίμνη ἀερία angerufen wird, die natürlich den acherusischen See nur als den finsteren charakterisieren soll. Als sicher falsch ist ferner die von Norden gebilligte Beziehung der *noviens Styx interfusa* (v. 439) auf die von neun Sphären umschlossene Erde zu bezeichnen. Zunächst ist die Erde gar nicht von neun, sondern nur von acht Kugeln umschlossen, sie ist selbst die neunte Kugel; zweitens heißt *interfusa* nicht 'umschlossen', sondern 'dazwischenströmend'; drittens kann nach dem ganzen Zusammenhang nicht bezweifelt werden, daß Styx hier wie Acheron und Kokytos wirklich als Unterweltsfluß gemeint war; endlich zeigt V *G* 4, 480, daß es sich um einen formelhaften, nur zufällig sonst nicht überlieferten Ausdruck handelt, den wir überhaupt nicht berechtigt sind, zu den mystischen Bestandteilen unseres Buches zu rechnen. Aber selbst diese gewaltsame und sicher falsche Deutung ergibt noch nicht die Lehre des Poseidonios; um den Anschluß an diese zu erreichen, nimmt Norden weiter eine Verwechslung zwischen der Erdkugel und dem sie umgebenden Luftraum an; durch diese neue Umdeutung, bei der jede Beziehung der *Styx noviens interfusa* verloren geht, wird dann freilich die Styx in die Mondsphäre verlegt. Unrichtig erklärt Norden die Läuterung durch die drei oberen Elemente Wasser, Luft, Feuer aus Cic. *Tusc.* 1, 42 f., wo nach Poseidonios gelehrt wird, die Seelen kehrten in den unteren Luftraum zurück, *in quo nubes, imbres ventique coguntur*; liegt hier überhaupt eine Beziehung

vor, so könnte diese doch nur darin bestehen, daß die von Vergil eingeführte altorphische Vorstellung von Poseidonios umgedeutet und auf den Luftraum bezogen war, d. h. Vergil hätte nicht Poseidonios, sondern dessen mystische Quelle benutzt. Trägt für diese Umdeutung Norden allein die Verantwortung, so kann er sich für seine Auslegung von 743 *quisque suos patimur Manes* wieder auf antike Ausleger und Maaß berufen. Er erreicht die gesuchte Übereinstimmung mit Poseidonois, indem er Manes als Dämonen der verstorbenen Seelen faßt und an eine von Heinze auf Poseidonios zurückgeführte Stelle eines plutarchischen Mythos erinnert, in der jede Seele nach dem Tode von ihrem Dämon gequält wird. Allein von einer solchen Qual der Seelen durch ihren eigenen Dämon ist in der ganzen Nekyia Vergils nicht die Rede. Die Stelle ist auch in der Berichtsperiode viel umstritten, S. Reinach, *mém. AIBL* 1900 9. Nov., *Rev. arch.* 1901 [2] 229 ff., hat *suos Manes* — grammatisch ganz ungewöhnlich, wie er selbst hervorhebt — als Accus. der Beziehung gefaßt. Die richtige Deutung der Stelle hat auch das Altertum gekannt, wie außer Servius Auson. *eph.* 57 zeigt: *Manes* ist in der älteren Zeit lediglich Bezeichnung der Unterwelt und der in ihr hausenden Mächte (Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer 192); es bezeichnet die Hölle mit ihren Strafen. So sagt bei Statius *Theb.* 8, 84 an einer Stelle, die gewiß von Vergil unabhängig ist, Pluton zu dem abstürzenden Amphiaraos: *At tibi quos Manes?* 'Was für eine Hölle (soll ich) dir (bereiten)?' Dementsprechend heißen die Worte Vergils nur: 'jeder von uns leidet seine eigene Hölle'. Daß *Manes* sachlich genommen werde, verlangt übrigens schon die Grammatik, da *pati* mit einem persönlichen Objekt nur in obszönem Sinn üblich ist. — Gar keine Beziehung besteht zwischen V *A* 6, 745 ff. und der Lehre der ἕτεροι bei Plut. *def. or.* 10, wonach die Seelen der Guten zunächst zu Heroen, dann zu Daimones, endlich göttlich werden, während einzelne in die Körperwelt zurücksinken; an dieser Stelle, die übrigens auch mit Poseidonios nichts zu tun hat, ist vom Hades und von einer allgemeinen Seelenwanderung nicht mehr die Rede, dafür aber eine der Mystik ganz fremde und auch in den Vergilversen sich nicht findende Unterscheidung von Menschen, Heroen und Dämonen eingeführt. Diese Vergilstelle ist von Norden, der hier eine sehr unglückliche Vermutung von Maaß aufnimmt, mißdeutet worden, worin ihm Helm, Berl. phil. Wochenschr. 24, 394 ff., 522, Radermacher, Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn 1903 S. 22, 1 gefolgt sind; vgl. dagegen Berl. phil. Wochenschr. 24,

947 f. Was sonst noch von Norden zugunsten der Benutzung des Poseidonios durch Vergil angeführt wird, ist so wenig faßbar, daß es auch eine Wiederlegung nicht verträgt. — Hat N. in vielen Fällen den Einfluß der Mystik auf Vergil überschätzt, so hat er dagegen in anderen mystische Elemente der Scholien nicht erkannt und deshalb auch Vergils Quelle nicht an der richtigen Stelle gesucht. Gewiß mit Recht führt er die Geschichte von dem goldenen Zweig auf einen älteren Gewährsmann zurück. Diesen findet er unter den vom sog. echten Servius (6, 136) erwähnten *qui de sacris Proserpinae scripsisse dicuntur.* Allein zu dieser Quelle gehört, was N. als heterogen einer andern zuschreibt: die Lehre, daß der Mensch, indem er den richtigen Lebenszweig ergreift, aus dem Reiche Persephones, d. h. aus dem trüben Erdendasein emporsteigen und in die Glückseligkeit eingehen könne. Die Worte stammen — wie so vieles beim echten Servius — aus einem späten Mystiker, der seine pythagoreisierenden, platonisierenden und orphisierenden Vorstellungen in Vergil hineinlas, kommen also für dessen Quelle nicht in Betracht. Diese scheint mir immer noch durch 409 *longo post tempore visum* angedeutet; Kroll wendet zwar ein, daß Vergil zu jenem Zusatz sich gezwungen sah, um zu erklären, daß Charon den Zweig erkannte; aber seine Bekanntschaft mit den Dienstvorschriften durfte der Dichter, wie mir scheint, getrost voraussetzen.

Über die auf die vierte Ekloge bezüglichen Arbeiten wird u. *[Orakelliteratur]* berichtet werden.

Ovid.

†W. Krassowsky, *Ovidius quomodo in isdem fabulis enarrandis a se ipso discrepuerit*, Königsberger Diss. 1897.

Eitrem, *De Ovidio Nicandri imitatore*, Philol. 59, 58 ff.; vgl. ebd. 58, 451 ff.

Vollgraff, *De Ovidii mythopoeia*, Berl. Diss. 1901.

Kienzle, *Ovidius qua ratione compendium mythologicum ad Metamorphoses componendas adhibuerit*, Baseler Diss. 1903.

Bethe, Ovid und Nikander, Herm. 39, 1 ff.

Lafaye, *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles Grecs*, Paris 1904. 260 S.

Altenburg, Niobe bei Ovid, Philol. 64, 284 ff.

Dietze, Komposition u. Quellenbenutzung in Ovids *Metam.* (Festschr. d. Gelehrtenschule des Johanneums zu Hamburg), Hamburg 1905.

Laudien, *Studia Ovidiana*, Greifsw. Diss. 1905 (enthält S. 1 bis 17 eine Kritik der Untersuchung von Kienzle).

Die große Anzahl der hier verzeichneten Arbeiten scheint darauf hinzuweisen, daß die Erforschung der Quellen, die in den *Metamorphosen* benutzt sind, in den letzten Jahren wesentlich gefördert und daß dieses größte und nach E. Rohde für immer unlösliche Problem der alexandrinischen Literaturgeschichte jetzt der Lösung nahe sei. In diesem Sinne sprechen sich mehrere der mitstrebenden Forscher selbst aus, und der Anspruch scheint schon deswegen gerechtfertigt, weil die meisten Untersuchungen, soweit sie im einzelnen auseinandergehen, doch schließlich nach derselben Richtung hinweisen. Aus diesem Grunde kann auch die Besprechung dieser Arbeiten, die großenteils dieselben Probleme behandeln, nicht gesondert gegeben werden, und zwar empfiehlt es sich, von dem Werke Lafayes auszugehen. Er betrachtet die Geschichte der Verwandlungen in der griechischen Literatur, er verweilt ausführlich bei den Alexandrinern und ihren römischen Nachahmern; nachdem er so auf Ovid geführt ist, werden dessen Kunstprinzipien, sein Stil, seine religiöse und philosophische Stellung ausführlich erörtert. Wie man sieht, ist die Behandlung wesentlich literarhistorisch und ästhetisch; und in der Tat sind es diese beiden Seiten, von denen aus man auch die Mythenbehandlung der Dichter am ehesten verstehen kann. Nur selten fordert die Darstellung den Widerspruch heraus, wie in der Gegenüberstellung der alexandrinischen und der früheren Literatur, die sich in dieser Schärfe nicht aufrecht erhalten läßt. Überhaupt neigt der Verfasser dazu, die Dinge in einer gewissen Entfernung zu zeigen, um ihre Totalität vorzuführen: dadurch werden die sich findenden Übergänge sowohl wie die Unterschiede teilweise ausgelöscht, die große Anschaulichkeit wird durch einen Mangel an Genauigkeit erkauft. Zu wesentlichen neuen Ergebnissen ist L. nicht gelangt, und wenn er ernste Irrtümer vermeidet, so verdankt er dies zum Teil wenigstens dem Umstand, daß er sich von den schwierigeren Problemen ferngehalten hat. Der verwickelten eigentlichen Quellenfrage hat er nur einen verhältnismäßig kleinen Teil seines Buches gewidmet. Er fragt zunächst, ob Ovid einem seiner poetischen Vorgänger ausschließlich oder doch mit Vorliebe gefolgt sei. Die Antwort wird mit Recht in verneinendem Sinne gegeben. Die Benutzung von Scholien und mythologischen Handbüchern wird nicht in Abrede gestellt, aber betont, daß unter den Quellen des Dichters diese nur einen im ganzen geringen Anteil haben können. Die

eigene Erfindung des Dichters scheint der Verfasser hin und wieder etwas zu überschätzen; daß Ovid Metamorphosen selbst lediglich zu dem Zweck erdichtet habe, um eine Fabel seinem Werke einfügen zu können, oder daß er in eine überlieferte Verwandlungsgeschichte eine zweite Verwandlung einfügte, bloß weil der vorhergehende Bericht zu lang geworden war — wie es der Verfasser z. B. für die Kaineus- und Orpheussage annimmt —, ist unwahrscheinlich und kann durch das zufällige Fehlen einer übereinstimmenden Parallelüberlieferung nicht glaublich gemacht werden.

Unter den deutschen Forschern, die sich mit Ovids Mythen beschäftigen, bewegt sich Krassowsky meist noch in den früher üblichen Bahnen; etwas Neues bietet er insofern, als er zu zeigen versucht, daß manche Abweichungen in den verschiedenen von Ovid mehrmals vorgetragenen Mythen nicht, wie man zunächst glauben sollte, auf Verschiedenheit der Quellen, sondern auf freier Abwandlung des erfindungsreichen Dichters beruhen. Während Förster, dessen Ansicht schon von Plaehn bekämpft war und nach Krass. auch von Laudien a. a. O. S. 19 angezweifelt wird, die Darstellung des Raubes der Persephone in den *Fasten* (4, 417 ff.) auf Kallimachos' *Αἴτια* und die in den *Metamorphosen* 5, 359 ff. auf Nikanders *ἑτεροιούμενα* zurückführen wollte, beseitigt Kr. die Hauptdifferenz, die darin besteht, daß *F* 4, 583 Helios, dagegen *M* 5, 504 Arethusa der suchenden Göttin den Aufenthalt der Tochter verraten haben soll, durch die Annahme, daß die letztere, sonst nirgends bezeugte Version von Ovid erfunden sei, um die Geschichte von Arethusas Verwandlung anknüpfen zu können. Zwingend ist dieser Schluß schon deshalb nicht, weil aus demselben Grunde bereits Nikandros geändert haben könnte, und auffallend bleibt es immerhin, daß Ovid seine eigene Erfindung nachträglich ohne erkennbaren Grund aufgegeben haben sollte. Dasselbe gilt von Askalaphos, der nach Kr. in den *Metamorphosen* 5, 539 nur deshalb statt Hermes, der nach *F* 4, 606 die Verspeisung der Granatkerne gesehen hat, als Verräter Persephones eingesetzt sein soll, damit seine Verwandlungsgeschichte erzählt werden konnte; übrigens hat Askalaphos die Mitteilung gewiß nicht an Demeter gemacht, sondern an Hades; Ovid setzt also eine ausführlichere Version, die er nicht in allen Einzelheiten nacherzählt, voraus; schon das widerlegt die Vermutung des Verfassers; auch ist die von ihm für zufällig erklärte Verschiedenheit in der Zahl der von Persephone gegessenen Körner — in den *Metamorphosen* sieben, in den *Fasten* drei — keineswegs bedeutungslos, da ein Grund für eine solche

Änderung nicht erkennbar ist. — Der Tod des Lykurgos und Pentheus durch Dionysos (*M* 4, 22) ist gewiß ebenfalls keine freie Erfindung Ovids, die, zumal in einer so kurzen Erwähnung der Sage, vollkommen zwecklos wäre; wahrscheinlich liegt vielmehr überhaupt keine Abweichung von der gewöhnlichen und auch von Ovid mehrfach berichteten Sagenfassung vor. Der Ausdruck *mactas*, auf Dionysos bezogen, hat auch dann Berechtigung, wenn der Gott nur mittelbar der Urheber des Unterganges des Pentheus und Lykurgos war. — Ebensowenig sind wir berechtigt, mit Kr. 21 f. die allerdings sonst nicht bezeugten Sagen, daß Poseidon der Medusa in geflügelter Gestalt (*M* 6, 120) und daß er ihr in einem Tempel der Athena genaht sei, die zur Strafe die Haare Medusas in Schlangen verwandelt habe, als Erfindung Ovids zu betrachten, da der Dichter in dem Zusammenhang seines Werkes keinen Grund zu einer solchen Änderung fand.

Von den übrigen Arbeiten wird am besten zuerst die von Bethe besprochen, weil sie, obwohl in ihren Ergebnissen neu, der bisherigen Auffassung verhältnismäßig näher steht als die anderen. Die von Ovid *Metam.* 5, 300 ff. erzählte Geschichte von dem Streite der Musen und der Pieriden war nach Antor. Lib. 9 im vierten Buch von Nikandros' '*Verwandlungen*' erzählt, und da noch zwei der von Ovid in jene Erzählung eingeschachtelte Sagen, die Verwandlung des Askalabos und die Flucht der Götter vor Typhon, von Anton. Lib. 24, 28 nach demselben Buch des griechischen Dichters erzählt werden, so drängt sich die Vermutung auf, daß Ovid sich hier nicht allein in Einzelheiten, sondern in der ganzen Anordnung und Verknüpfung des Stoffes an Nikandros angeschlossen habe. Haupt hat diese Vermutung zwar nicht bestimmt ausgesprochen, aber doch, wie seine Anmerkungen zeigen, sehr ernsthaft erwogen; Förster hat den Hauptbestandteil des Musenliedes bei Ovid, die Sage vom Raube Persephones auf Nikandros zurückgeführt. Aber es bleiben zwischen Antoninos Liberalis und Ovid erhebliche Abweichungen: diese versucht E. Bethe, Herm. 39, 1 ff., dem sich später Dietze a. a. O. S. 22 mit einigen Einschränkungen, A. Koerte, Herm. 39, 438 A. 3 vorbehaltlos angeschlossen haben, hauptsächlich durch die jetzt in solchen Fällen beliebte Annahme zu erklären, daß Antoninos außer dem Dichter selbst auch die Scholien zu ihm reichlich benutzt habe. Spuren dieser Scholien glaubt der Verfasser namentlich da zu erkennen, wo der Exzerpent mit älteren Dichtern Hesiod, Aischylos und Pindaros stimmt: das ist nur ein zweifelhaftes Indiz, namentlich bei einem Mythenkreis

wie der Typhonsage, dessen Überlieferung viel weiter verzweigt und viel mannigfaltiger ist, als B. annimmt (vgl. Holland, Philol. 59, 344 ff.). Tatsächlich liegen — selbst wenn wir Apollodors Bericht nicht in eine Vielheit nur äußerlich zusammengefügter Versionen (s. darüber im zweiten Teil unter 'Typhon') auflösen — mindestens drei hellenistische Bearbeitungen der Typhonsage in ausführlichen Berichten vor, und nur das ist dem Verfasser zuzugestehen, daß gegenüber den beiden Berichten bei Apd. 1, 39 ff. und Nonn. *D* 1 u. 2 — die aber auch untereinander große Abweichungen zeigen — Ovid und Nikandros, zu denen noch Manil. 4, 579 ff. und Hyg. *p. a.* 2, 28 zu stellen gewesen wären, in einigen Punkten übereinstimmen. Wenn Bethe bei der Hauptabweichung des Antoninos, der Nichtverwandlung des Zeus und der Athena, die übrigens bei keinem einzigen älteren Dichter bezeugt ist, die Kontamination der Scholien mit einer andersartigen, zu Ovid stimmenden Überlieferung auch formal durch eine Ungeschicklichkeit des Ausdrucks nachweisen zu können glaubt, so hat schon Laudien a. a. O. 21 mit Recht darauf hingewiesen, daß der parataktische Satz *Ἀθηνᾶ δὲ καὶ Ζεὺς ὑπελείφθησαν μόνοι* einfach eine zu *οὐδεὶς ὑπέμενε τῶν θεῶν* hinzugefügte Bestimmung *πλὴν Ἀθηνᾶς καὶ Διός* vertreten könne. Vollends schwindet der von Bethe behauptete Anstoß zu einer geringen und unverdächtigen Ungenauigkeit herab, sowie *ὑπελείφθησαν* bei Anton. 28 nicht als identisch mit *ὑπέμεινε*, sondern, wie es die Grammatik verlangt, als Gegensatz zu *ἔφυγον εἰς τὴν Αἴγυπτον* gefaßt wird. Der Sinn ist dann: kein Gott konnte Typhon standhalten, alle außer Zeus und Athena flohen nach Ägypten. Unvollständig ist die Geschichte freilich, aber von diesem Fehler können wir Antoninos auch sonst nicht freisprechen, und es macht in dieser Beziehung auch keinen Unterschied, wie die strittigen Worte aufgefaßt werden: denn so wenig als wir erfahren, welche Gestalt die Götter annahmen, deren Verwandlung nicht erzählt wird, so wenig ist berichtet, was Zeus und Athena taten, um dem Unhold zu entgehen. Unbegreiflich, wie Bethe meint, ist diese Erzählung jedoch nicht; und daß durch die Verwandlung auch des Zeus und der Athena erst die Bosheit in den Mythos kommt, wäre nur dann ein entscheidender Beweis, wenn eben das, was bewiesen werden soll, schon feststünde, daß nämlich bei Nikandros die Anordnung der Mythen die gleiche war wie bei Ovid. Im Gegenteil läßt sich aus dem zu dieser Klasse gehörigen, allerdings lückenhaften Bericht bei Hyg. *p. a.* 2, 28, der ebenfalls von Zeus' Verwandlung in den Widder

nichts meldet (vgl. darüber Dietze S. 24), mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit folgern, daß sie erst Ovid oder eine Zwischenquelle hinzugefügt hat. In dem engen Abhängigkeitsverhältnis, das B. angenommen hat, steht Ovid auch hier keinesfalls zu Nikandros, und damit fällt eine wesentliche These des Verfassers. Daß der römische Dichter die kunstvolle Verknüpfung der Begebenheiten schon bei seinem griechischen Vorgänger fand, bleibt natürlich trotzdem möglich, ebenso möglich aber, daß seine bewegliche Phantasie die Geschichten, die er hintereinander bei Nikandros gelesen hatte, in einen inneren Zusammenhang setzte.

Die im folgenden zu besprechenden Untersuchungen haben alle das Gemeinsame, daß sie in mehr oder weniger hohem Grade Ovid von dem 'mythologischen Handbuch' abhängen lassen. Allerdings war, seitdem man auf die Konstanz der mythographischen Überlieferung aufmerksam geworden war, bereits mehrfach die Vermutung ausgesprochen worden, daß diese auch für Ovid eine wichtige Quelle gewesen sein könne: so hatte z. B. Robert — dessen Ansicht übrigens in ihrer speziellen Formulierung nicht aufrecht erhalten werden kann; vgl. Vollgraff S. 81 ff. — die Ansicht geäußert, daß in der Medeïasage eine Hypothesis der euripideischen *Medeia* benutzt sei, Crusius hatte — sehr mit Unrecht — für die ganze Kadmossage und Knaack — ebenfalls mit unzulänglichen Gründen — für die Phaethonsage eine mythographische Vorlage erschlossen. Allein erst in der neueren Zeit ist ernstlich von verschiedenen Seiten der Versuch unternommen worden, mit Hilfe der Annahme eines solchen Sammelbuches die Zahl der von dem Dichter benutzten Quellen, die vorher allerdings bei jeder neuen Untersuchung zu wachsen schien, auf ein glaubhaftes Maß zurückzuführen. Zusammenfassend wird über die Wahrscheinlichkeit dieses Ergebnisses am Schluß zu sprechen sein, zunächst muß über die einzelnen Arbeiten gesondert berichtet werden.

Eitrem macht bereits in einem ersten Aufsatz, Philol. 58, 451 ff. mehrfach auf Widersprüche aufmerksam, die sich innerhalb desselben Berichtes bei Ovid finden sollen: abgesehen von der Phaethongeschichte, deren Inkonzinnität, wie eben bemerkt, schon vorher behauptet war, hebt er die Io- und Atalantesage und die Geschichte von der Verwandlung der Seeräuber hervor. Daß diese Widersprüche auf die Benutzung eines Handbuchs führen, ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil gerade die klare Aufzählung der Varianten, wie sie der Verfasser für das 'Handbuch' offenbar voraussetzt, den Dichter vor der behaupteten fehlerhaften Vermischung

hätte behüten müssen. Gleichwohl verfolgt E. diesen Gedanken in einem zweiten Aufsatz (ebenda 59, 58 ff.) weiter, in dem er die Widersprüche zwischen Ovid und Nikandros zusammenstellt. Aus einer Vergleichung der Sagen von Askalabos (5, 448 ff.; Ant. Lib. 24), Galanthis (9, 281 ff.; Ant. 29), Iphis (9, 666 ff.; Ant. 17), Battos (2, 676 ff.; Anton. 23), dem messapischen Jüngling (14, 512; Ant. 31), Kyknos (7, 370; Ant. 12), von Typhoeus (5, 318 ff.; Ant. 28), Ktesylla und Kerambos (7, 353 ff.; Ant. 22) folgert er, daß Ovid nicht dieselbe Quelle wie Anton. Lib. benutzt haben könne. Letzterer erzählt nach Eitrem zu schlecht, als daß er wirklich nikandrische Gedichte wiedergeben könnte, wie es die Quellenangaben am Rand der Handschrift behaupten; aber auch Ov. hat, obwohl es Prob. zu V *G* 1, 399 ausdrücklich bezeugt, nach E. schwerlich noch den Nikandros selbst gelesen, vielmehr sich begnügt, bequeme Handbücher nachzuschlagen. Letztere Vermutung wird durch keinerlei wirkliche Gründe gestützt, aber auch die Behauptung, daß Ovid nicht die Quelle des Anton. Lib. eingesehen haben könne, läßt sich durch die sich findenden Abweichungen zwischen ihnen, wie Dietze mit Recht ausführt, schon deshalb nicht mit Sicherheit begründen, weil sowohl Anton. Liber. dunkle Stellen der poetischen Vorlage durch Exzerpte aus der mythographischen Literatur ausgeführt als auch Ovid seine Hauptquelle teils durch freie Erfindung, teils durch Zusätze aus andern Quellen umgestaltet zu haben scheint. Übertrieben hat diesen Gedanken Laudien nicht nur hinsichtlich Ovids, sondern auch in Beziehung auf Antoninos Liberalis *[vgl. u. S. 192]*, und schon Dietze geht in seinen Aufstellungen teilweise zu weit, er ist namentlich geneigt, die eigenen Neuerungen Ovids zu überschätzen oder wenigstens nicht richtig abzugrenzen. So soll z. B. der Dichter bei der Verwandlung der Götter auf der Flucht vor Typhon 5, 330 f., Hera und Aphrodite, Hephaistos und Ares (Anton. 28) vertauscht, ferner in der kretischen Verwandlungssage 9, 687 Isis für Leto, ebenda 710 Iphis für Leukippos (Anton. 17), 10, 686 die Göttermutter für Zeus (Hyg. *f.* 185), 9, 294 die **Nixi patres* für die Moiren (Ant. Lib. 29), 3, 617 Melanthus für Melas (Hyg. *f.* 134), 7, 368 in der Ktesyllasage als Heimat des Alkidamas Karthaia für Iulis (Ant. Lib. 1) eingesetzt und namentlich kein Bedenken getragen haben, überlieferte Namen mit metrisch gleichwertigen von eigener Erfindung, z. B. Lampros und Galateia (Ant. Lib. 17) mit Ligdos (9, 671) und Telethusa (ebd. 683), Asterope (Apd. 3, 147)

mit Hesperie (11, 769), Aethalides (Hyg. *f.* 134) mit Aethalion (3, 647) zu vertauschen. Letzteres ist wenig wahrscheinlich; die Sitte der römischen Erotiker, die Quantität der wirklichen Namen ihrer Geliebten in den dafür eingesetzten fiktiven nachzuahmen, ist durch besondere Umstände begründet und läßt sich mit der zwecklosen Veränderung mythologischer Namen nicht vergleichen. So unerfreulich es ist, daß die Quellenuntersuchung dadurch noch weiter kompliziert wird, läßt sich doch die Folgerung nicht umgehen, daß Ovid wenigstens die stärker abweichenden Namen — eine gewisse Freiheit z. B. in der Anwendung und Auflösung von Kurzformen war ja dem antiken Dichter zugestanden — aus andern Überlieferungen genommen hat. Solche Nebenüberlieferungen erkennt auch Dietze in vollem Maße an, und zwar meint er, daß Ovid zwei mythologische Handbücher benutzt habe. Ehe jedoch auf diesen Teil seiner Ausführungen eingegangen werden kann, müssen einige ältere Arbeiten besprochen werden.

Die Frage nach der Benutzung eines 'mythologischen Handbuches' war nämlich schon vor Dietze eingehend mit bejahendem Ergebnis von Vollgraff erörtert worden, der in vorsichtiger Untersuchung sich bemüht hatte, zu zeigen, daß die bisherigen Versuche Ovids Quellen in bestimmten erhaltenen oder zu erschließenden Dichtungen nachzuweisen, entweder nicht auf solche Übereinstimmungen, die eine wirkliche Vergleichung zulassen, oder neben diesen Übereinstimmungen auch auf Abweichungen führen, die schwerlich von Ovid selbst herrühren können. Wenn Maaß, *Ind. lect. Gryphisw.* 1894, Ovids Vorlage zur Lykaonsage in einem lateinischen Epyllion gesehen hatte, aus dem Hyg. *f.* 177 u. Lact. *arg.* 2, 6 einige Verse mitteilen und das auch dem Verfasser der sogen. *Sylloge Medicea* (Westermann, *Mythogr.* S. 347) vorgelegen habe, so ist Vollgr. der Ansicht, daß die letztere Quelle nur aus Ovid schöpfe, daß aber die Übereinstimmungen zwischen der von Hygin zitierten Dichtung — den Κρητικὰ ἔπη, wie V. meint *[vgl. u. S. 194]*, der in den Versen eine Übersetzung aus der griechischen Vorlage sieht — und Ovid keineswegs so groß seien, um jene als Quelle dieses zu erweisen. Allein diese Skepsis geht zu weit. Daß Tethys der von ihr aufgezogenen Hera zuliebe die Bärin nicht in das Meer tauchen läßt, ist ein so eigenartiger Zug, daß wenn nicht unmittelbare Abhängigkeit der einen Dichtung von der anderen, so doch wenigstens irgendwelcher Zusammenhang angenommen werden muß, und zwar scheint in der Tat Ovid die abgeleitete, der unbekannte Dichter Hygins die ältere Fassung zu bieten. — In Beziehungen auf

die Phaethonfabel nimmt Vollgraff an, daß Ovid in der Hauptsache zwar das von Knaack erschlossene alexandrinische Gedicht wiedergebe, in v. 1—63 aber einem im wesentlichen die hesiodeische Erzählung bietenden Handbuch folge, von dem sich ein Auszug auch bei Hyg. *f.* 126 finde. Aus der Benutzung dieses Kompendiums soll sich erklären, daß Phaethon 2, 48 die Benutzung des Sonnenwagens für einen Tag fordert, während nachher die jährliche Sonnenbahn beschrieben wird. Überhaupt ist der Verfasser geneigt, Benutzung eines Handbuchs da anzunehmen, wo Irrtümer vorliegen wie bei der Verwechslung der Aloaden, die Poseidon (*M* 6, 116) in Enipeus' Gestalt gezeugt haben soll, mit Pelias und Neleus und bei der Verschmelzung der homerischen Skylla mit der gln. Tochter des Nisos *a a* 1, 331; *r a* 737 *a* III 12, 21; *F* 4, 500. Im letzteren Falle wäre das Argument selbst dann sehr schwach, wenn die *Ciris*, wo v. 54 für dieselbe Verwechslung *complures et magni poetae* verantwortlich gemacht werden, nach Ovid entstanden wäre; denn da schon bei V *E* 6, 74; Prop. 5, 4, 39 die Tochter des Nisos dem Meerungeheuer der *Odyssee* gleichgesetzt wird, so konnte Ovid bei ihnen oder bei ihren Vorlagen den Irrtum vorfinden, und es ist in der Tat, wie es auch Vollgr. selbst empfindet, eine überkühne Vermutung, daß alle römischen Dichter des goldenen Zeitalters dasselbe Handbuch benutzt haben. Eher kommt in Frage, ob Aufzählungen wie die der Bakchosepikleseis (*M* 4, 11 ff.) oder die der Theseus- und Heraklesathlen (*M* 7, 432 ff.; 9, 182 ff.) oder der Kämpfe des Achilleus (*M* 12, 106 ff.) und Odysseus (*M* 13, 256) oder der Liebschaften des Zeus (*M* 6, 103 ff.) aus einem Handbuch stammen. Allein auch diese Frage kann keineswegs mit Bestimmtheit bejaht werden. Die Bakchosbeinamen z. B. können aus einem Hymnos nach Art unserer orphischen stammen, wofür zweifelnd seitdem *Castiglione, *Studi intorno alle fonti e alla composizione delle Metamorfosi di Ovidio* S. 369 und Magnus, Berl. phil. Wochenschr. 27, 944, dem ich dies Zitat verdanke, eingetreten sind. So sicher die alexandrinischen und römischen Dichter irgendwelche spezielle Hilfsquellen gehabt haben müssen, so wenig vermögen wir bisher über diese Literatur zu sagen. Es ist eine zwar naheliegende, aber unbeweisbare Vermutung, daß zwischen ihnen und den mythographischen Handbüchern, von denen wir Spuren besitzen, nähere literarische Beziehungen bestanden, die sich in der Gleichartigkeit der Anlage, der benutzten Quellen und der Auswahl des Stoffes zeigten. Sicher scheint mir, daß Apollodor und auch Hygin für die Benutzung durch Dichter weder bestimmt noch geeignet waren.

Trotz dieser verbleibenden Bedenken ist Vollgraffs Untersuchung die vorsichtigste von den hier zu besprechenden, welche die Benutzung mythographischer Quellen durch Ovid nachweisen wollen, und steht sowohl an kritischem Takt wie hinsichtlich des Umfanges der literarhistorischen Kenntnisse über Kienzle, der ihm vorwirft, er habe sich zu sehr an die einzelnen Geschichten gehalten, statt auf die Komposition im ganzen und die Verknüpfung der Geschichten untereinander zu achten. Um an einem kontrollierbaren Beispiel zu zeigen, daß der Dichter in einem längeren Zusammenhang dieselbe Vorlage als Rahmen benutzte, vergleicht Kienzle im ersten Kapitel Ov. *M* 13, 623 bis 14, 574 mit der *Aeneide*, ohne indessen zu einem andern als dem längst bekannten Ergebnis zu gelangen, daß Ovid zwar in der Anordnung der Begebenheiten und auch in allen wesentlichen Einzelheiten seinem Vorgänger gefolgt ist, dafür aber unbedenklich manches als bekannt nur kurz angedeutet oder auch ganz weggelassen und anderes aus eigener Erfindung oder auch aus anderer Quelle hinzugefügt habe. Wenn Laudien a. a. O. S. 12 ff. weitergehend es für möglich hält, daß Ovid überhaupt nur aus derselben oder einer sehr ähnlichen Quelle wie Vergil schöpfe, so scheint mir diese Annahme haltlos. Laudien denkt an Varro, und er ist geneigt, da dieser den Kastor ausschreibe, auch die synchronistischen Ansätze, die er bei Ovid übereinstimmend mit Eusebios, dem Benutzer Kastors, findet, auf diese Quelle zurückzuführen. Dagegen hält Kienzle für die Vorlage Ovids in den Zusätzen zu Vergil das 'mythographische Handbuch', in dem er für große Teile der *Metamorphosen* mit seinem Lehrer Bethe Ovids Hauptquelle erblickt. Bekanntlich finden sich in dem bunten Gewebe der *Metamorphosen* einige längere Abschnitte, in denen, wenn auch nicht ohne zahlreiche Ausnahmen, ein fortlaufender genealogischer Faden erkennbar ist, an dem die einzelnen Geschichten aufgereiht werden. Solche Abschnitte sind die thebanischen Sagen und die attischen Mythen 6, 412 bis 8, 259; auch in den Geschichten von Meleagros und Herakles (8, 260 bis 9, 280) und in den Trōika (11, 198 bis 13, 575) dient ein längerer mythologischer Zusammenhang, der allerdings nicht durch Genealogien fortgeführt wird, als Rahmen. In diesen Abschnitten muß sich natürlich die Reihenfolge der Dichtung mit der berühren, die Apollodors Bibliothek bietet. Die Vermutung liegt nahe und sie ist auch von mehreren Seiten gelegentlich ausgesprochen worden, daß Ovid hier einem dem Apollodor ähnlichen, aber vollständigeren mythologischen Handbuch folge; wenn diese Vermutung bisher im

ganzen wenig Beifall gefunden hat, so liegt dies erstens daran, daß jene Anordnung sich von selbst einstellen mußte, sobald es dem Dichter beliebte, zur Verknüpfung der einzelnen Metamorphosen, die er überall mit großer Sorgfalt vorgenommen hat, größere Sagenzusammenhänge zu benutzen, zweitens aber daran, daß die mythologischen Handbücher allem Anschein nach für andere Zwecke bestimmt waren als für den, Dichtern Stoff zu bieten. Es ist dem Verfasser nicht gelungen, diese Bedenken zu zerstreuen und positive Anhaltspunkte für die ausgiebige Benutzung eines Handbuchs durch Ovid zu gewinnen. Daß die Geschichte von den Seeräubern in den Pentheusmythos eingeschoben ist, hinter dem sie bei Apd. erzählt wird, ist durch die innere Beziehung so nahe gelegt, daß jede daraus gezogene Folgerung auch dann ganz unsicher bleiben müßte, wenn Ovid hier wirklich die Absicht gehabt hätte, nur thebanische Mythen zu erzählen. Allein dies ist eine falsche Voraussetzung des Verfassers; so sehr der Dichter darauf bedacht ist, die einzelnen Verwandlungsgeschichten zu verknüpfen, so folgt er nie einer bestimmten Ordnung ausschließlich; auch die chronologische Folge der Begebenheiten wird beständig durch andere Geschichten unterbrochen, die der Analogie wegen oder weil sich sonst eine bequeme Gelegenheit zur Einführung darbot, nachgetragen werden. In der Darstellung der Pentheussage muß überdies Kienzle selbst so nahe Beziehungen zu Euripides anerkennen, daß er annimmt, Ov. habe außer dem von diesem Dichter abhängigen Handbuch auch ihn selbst benutzt: eine zwar natürlich nicht zu widerlegende, aber auch durch nichts glaubhaft zu machende Annahme. Die Verschmelzung und Übertragung von Motiven haben sich Ovid und andere Dichter jederzeit gestattet, und es läßt sich daraus durchaus nicht folgern, daß der Dichter hier einer prosaischen Hauptquelle folge, die er nur durch Reminiszenzen aus der Tragödie erweitert habe. Ebenso wie bei der Pentheussage zeigt auch bei der Erzählung von den Seeräubern der ganze Ton, daß Ovid eine poetische Quelle vor sich gehabt haben müsse. Crusius hatte an ein alexandrinisches Epyllion gedacht; Kienzle, der auch hier die dichterische Vorlage anerkennen muß, glaubt, daß der Dichter einzelne Züge aus dem homerischen Hymnos in die Darstellung des 'Handbuches' eingefügt habe. Eine ähnliche Verschmelzung des Kompendiums mit einem alexandrinischen Epyllion nimmt Kienzle mit Vollgraff für die Kadmossage, in der Ovid z. T. auffällige Berührungen mit Nonnos zeigt, an. Aus ungenügenden Gründen wird die Benutzung des Kompendiums ferner für die übrigen Teile des theba-

nischen Sagenkreises gefolgert. Wenn der Metamorphosendichter Einzelheiten, die sich nicht auf Verwandlungen beziehen, fortläßt — wie in der Europasage Ov. *M* 2, 833 ff., für die er *F* 5, 607 das Epyllion des Moschos benutzt zu haben scheint —, so ergibt sich daraus unmöglich, daß er nicht einem alexandrinischen Dichter gefolgt sein könne. Die Aufzählung der Hunde des Aktaion (Ov. *M* 3, 206 ff.) braucht nicht aus einem Handbuch entlehnt zu sein, da sie in dieses — wenn sie überhaupt darin stand — gewiß aus einem oder mehreren Dichtern gekommen ist; übrigens bietet das einzige von Ovid unabhängige Verzeichnis der Hunde Aktaions (Hyg. *f.* 181) ganz andere Namen, so daß mehrere dichterische Fassungen der Sage bestanden haben müssen. Immerhin sind aber die Beweise für die Benutzung des Handbuchs für den thebanischen Sagenkreis noch besser, als was Kienzle zur Stütze seiner Behauptung für die attischen, aitolischen und troischen Sagen vorbringt. Wenn Ovid, der die Medeiageschichte (*M* 7, 1 ff.) weit kürzer als der von ihm benutzte Apollonios erzählt, Einzelheiten wegläßt, mit denen dieser seine Erzählung ausgeschmückt hat, so wird gleich das 'Handbuch' als Quelle vermutet, auch wenn die Übereinstimmungen zwischen Ovid und Apollodor so unbestimmter Art sind, daß kein summarischer Bericht die Ergebnisse anders hätte wiedergeben können. Anderseits werden so gewichtige Abweichungen für unerheblich erklärt wie die Entweichung Medeias in dem von ihr durch Zaubersprüche erregten Nebel (Ov. *M* 7, 424; dagegen bei Apd. *ep.* 1, 6 Θησεὺς ... ἐξέβαλε τὴν Μήδειαν) oder die Verwandlung des Perdix Ov. *M* 8, 236, den Apd. 3, 214 Talos nennt, ohne von seiner Verwandlung zu melden. Von allen Aufstellungen Kienzles bleibt nur das bestehen, was selbstverständlich ist, daß Ovid neben vielen anderen Quellen auch ein oder mehrere mythologische Handbücher gelesen hat.

Daß Ovid sich wesentlich an mythologische Handbücher angeschlossen habe, glaubt auch Altenburg, der *M* 6, 1—423 bespricht. Durch eine Analyse des Inhalts will er gewisse Mängel in den Übergängen feststellen, aus denen er einen Wechsel der Quelle schließt. Keine der angeführten Stellen ist überzeugend. So ist z. B. nicht abzusehen, inwiefern das sofortige Erklirren der Bogensehne nach Niobes neuem Frevel v. 286 dem allgemein angenommenen Wechsel der Lokalität, der durch die Trauerkleider der an der Bahre der Brüder weinenden Töchter v. 288 sehr nahe gelegt wird, widerspreche und eine Unklarheit zurücklasse. Noch weniger ist v. 313 *cuncti* auf das thebanische Volk zu beschränken:

auch in Lydien und Phrygien, wohin die versteinerte Niobe versetzt wurde, konnte man von ihr erzählen, und deshalb erregt es keinen Anstoß, daß v. 320 einer vom Volke über die lykischen Sümpfe aus eigener Anschauung berichtet. Daß Pelops v. 404 zum Zeichen der Trauer seine Schulter entblößt, ist eine keineswegs gezwungene Deutung. Endlich ist v. 412 ff. nicht, wie A. behaüptet, ein Notbehelf, wenn, was nach dem Vorhergehenden sehr wohl angenommen werden kann, die Fürsten der 'Umgegend' zusammenkommen, um den Pelops zu trösten (der hier, nach der Aufzählung der Fürsten zu urteilen, wahrscheinlich in der Peloponnes wohnhaft gedacht ist).

Erst jetzt, nachdem die früheren Arbeiten über das Verhältnis Ovids zu den mythographischen Quellen erörtert sind, können wir zu Dietze zurückkehren, der, wie wir bereits *[o. S. 178]* gesehen haben, neben den Hauptquellen, den Dichtern Boios, Nikandros und Parthenios, und neben einigen gelegentlich benutzten Dichtern — es werden teils Tragiker, teils Alexandriner genannt — zwei mythologische Handbücher als wichtige Quellen Ovids bezeichnet. Von diesen soll das eine die Sagen nach Geschlechtern und Zyklen erzählt haben, während das andere, auch von Hygin gelesene Metamorphosen aufreihte. Letzteres, dem Ovid in den Sagen von Kinyras und Myrrha, Keyx und Alkyone, Daidalion und Chione, den beiden Skyllen, Daphne, Nyktimene, Narkissos, Hermaphroditos, Herse, Attis, Hyakinthos, Perdix, den Sirenen, Marsyas, Lichas, den Myrmidonen, Atalante und den tyrrhenischen Seeräubern gefolgt sein soll, hält D. wegen Stob. 64, 34, (Plut.) *par. min.* 22 (vgl. Hyg. *f.* 58: Kinyrassage) und Prob. V *G* 1, 399 S. 44, 16 ff. K. (Ov. 11, 410 ff.; Hyg. *f.* 65 : Keyx und Alkyone) für das Werk des Theodoros, und zwar glaubt er diesen Theodoros mit dem Verfasser des Textes der ilischen Tafel identifizieren zu können. Dieser Teil der Darlegungen Dietzes ist bedenklich. Daß Ov. *M* 11, 410 ff. auf Theodoros zurückgehe, sagt Probus keineswegs; sein unklarer Ausdruck erscheint wenigstens etwas verständlicher, wenn Theodoros vielmehr die Geschichte von Skirons Tochter Alkyone erzählt hatte, wie man gewöhnlich annimmt (Hdb. II 843, 2). Ferner weist H. Magnus, Berl. phil. Wochenschr. 26, 108 darauf hin, daß die Gegenüberstellung des Theodoros und Nikandros bei Probus befremdlich sei, wenn ersterer ein Mythograph war. Die Übereinstimmungen des Hygin mit Ovid erklären sich nach Magnus wenigstens teilweise daraus, daß ersterer den Dichter ausschreibt; obwohl der Nachweis, daß dies bei der Kinyrassage der Fall sei, nicht überzeugend ist, wird in der Tat diese Möglichkeit schärfer

ins Auge gefaßt werden müssen, als es Dietze tut. Trotzdem ist es wohl möglich, daß Ovid auch die Quelle Hygins benutzte; man würde dann aber in ihr schwerlich eine kompendiöse Darstellung der ἑτεροιούμενα, sondern eher, wie auch Magnus annimmt, ein dem Hygin ähnliches Handbuch der gesamten Mythologie erblicken, in dem einige Geschichten nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt waren. Wir werden gleich sehen, daß auch von anderer Seite her ein dem Hygin ähnliches mythologisches Handbuch als Hauptquelle Ovids erschlossen ist.

Verhältnismäßig kurz kann hier über die an letzter Stelle genannten, schon in der Besprechung der übrigen Untersuchungen mehrfach erwähnten *Studia Ovidiana* von Laudien gehandelt werden. Die Arbeit ist die unerfreulichste von allen, nicht allein, weil die Beweisführung unklar und unübersichtlich ist, sondern vor allem wegen der Übertreibungen, deren sich der Verfasser schuldig macht, und wegen des offenbaren Widerspruchs zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ergebnis der Untersuchung. Denn nur unter der Voraussetzung, daß das Quellenverhältnis ungewöhnlich einfach wäre, ließen sich wenigstens einige Ergebnisse von der Untersuchung der Quellen eines Dichters erhoffen, der selbst so viel eigene Phantasie besitzt wie Ovid und überdies überwiegend Schriftstellern gefolgt sein muß, deren Werke bis auf wenige Bruchstücke verloren sind; dagegen ist das Endergebnis Laudiens — wie z. T. auch seiner Vorgänger —, daß Ovids Verfahren höchst verschiedenartig gewesen ist und daß er, wenn er auch nicht gerade eine gelehrte Bildung besaß, doch oft mehrere Quellen zusammengearbeitet und insbesondere sein poetisches Vorbild durch prosaische Nebenüberlieferungen erweitert hat. Indem der Verfasser ferner die Nikanderexzerpte bei Antoninos als unzuverlässig bezeichnet und an die Stelle des einen im wesentlichen konstant fortgepflanzten 'mythologischen Handbuchs' eine Vielheit voneinander abweichender setzt, von denen z. B. Diodors Quelle und Hygin dem Ovid näher stehen sollen als Apollodor, zerstört er vollends die beiden festen Punkte, von denen jede Untersuchung über die Quellen Ovids ausgehen müßte. In allen diesen Ansichten hat der Verfasser recht, und es ist nur bedauerlich, daß er nicht die einzig mögliche Folgerung aus ihnen gezogen hat, daß nämlich eine Untersuchung der Quellen Ovids, so wie seine deutschen Vorgänger und er selbst sie betreiben, nicht zum Ziele führen kann. Nicht die einzelnen Vorlagen mit Namen zu bezeichnen ist die Aufgabe: es gilt vielmehr, die Arbeitsweise des Dichters genauer

festzustellen. Manche Ansichten, die früher geäußert oder stillschweigend vorausgesetzt sind, die aber jetzt vergessen zu sein scheinen, werden, wenn die Untersuchung in die richtigen Bahnen zurückgekehrt ist, wieder zu Ehren kommen; man wird einsehen, daß eigene Erfindungen des Dichters nie ohne besonderen Zweck, also nur zur Ausschmückung längerer Erzählungen oder zur Gewinnung eines passenden Überganges anzunehmen sind, ferner daß der Dichter in wohl allen ausgeführten Verwandlungsgeschichten mindestens eine poetische — und zwar, was jetzt zu wenig in Betracht gezogen wird, öfters eine römische — Vorlage gehabt, diese aber durch freie Erfindungen und auch durch Zusätze aus anderen Quellen manchmal stark verändert hat, endlich daß er sich bei diesen Zusätzen, namentlich da, wo geographische Aufzählungen oder ganze Reihen kurz erwähnter Verwandlungsgeschichten oder anderer mythischer Vorgänge geboten werden, prosaischer Hilfsquellen, darunter auch mythographischer Handbücher bedient hat. Von diesen Sätzen ausgehend wird man voraussichtlich allmählich weiter kommen; dagegen wird der Weg, der in den besprochenen Arbeiten eingeschlagen ist, sich als ein Irrweg herausstellen.

Anhangsweise sei endlich Julius Höpken, Die Fahrt des Phaethon, Progr. Emden 1899, erwähnt, der glaubt, daß Ovid *M* 2, 1—400 durch einen Interpolator entstellt sei, der die astronomischen Angaben Ovids mit dem Sternenhimmel seiner Zeit in Einklang bringen wollte. Unrichtig, s. Vollgraff, *de Ovidii mythopoeia*, S. 55, 118.

Horaz.

Gasp. Olivieri, *Le favole mitologiche delle odi di Orazio confrontate con le pitture di Pompei ed Ercolano.* Palermo 1903. Im Gegensatz gegen die meisten andern römischen Dichter, die, wie die Vorbilder der kampanischen Wandgemälde, gewöhnlich der alexandrinischen Literatur und bisweilen auch, wie der Verfasser (8) nicht mit Recht annimmt, diesen Bildern selbst folgen, hat Horaz nach O. (84) sich ausschließlich an die großen Dichter und bildenden Künstler des Griechentums der Blütezeit gehalten. Der Satz ist im großen und ganzen richtig, aber nicht neu; die Beweisführung im einzelnen gibt Anlaß zu vielen Zweifeln. Ungenügende Kenntnis der Gesamtüberlieferung, die der Verfasser hätte berücksichtigen müssen und die er auch (9 f.) berücksichtigt haben will, verleitet ihn oft zur Behauptung der direkten Benutzung einer Quelle, die sich gar nicht oder wenigstens in dieser Bestimmtheit

nicht aufrecht erhalten läßt; so soll z. B. (41) *od.* 1, 10 auf den homerischen Hermeshymnos, *od.* II, 19 hauptsächlich auf Eurip. *Bakchai*, die *Gratiae decentes* (*od.* I, 4, 6) sollen auf Hsd. *Θ* 907 ff. zurückgehen. Anderseits werden sichere Entlehnungen wie die gehäuften Hinweise auf *Ilias ΓΔΕ* in *od.* I, 15, wo sich der Verfasser (45 ff.) bei Porphyrions Hinweis auf Bakchylides beruhigt, nicht gewürdigt. Die Beweisführung ist wegen des durchgeführten Schematismus der Anordnung, demzufolge z. B. die Heroen nach Landschaften zusammengestellt sind, wenig übersichtlich.

g) Prosa (aufser Sternkunde und Mystik).

Atthidographen.

Eine auch für die Mythologie wichtige Frage der attischen Vorgeschichte behandelt v. Wilamowitz-Möllendorff in dem Aufsatz: 'Die lebenslänglichen Archonten Athens,' Herm. 1898 119—129. Durch eine erneute Revision der Hs. ist es gelungen, auch den Abschnitt zu Anfang der *Politeia* des Aristoteles, in dem über die Entstehung des Archontates die Rede ist, sicher zu lesen; es ergibt sich, daß Aristoteles alle Medontiden entweder von Akastos oder schon von seinem Vater Medon an für Archonten gehalten hat; sie sollen das Königtum, das als Wahlamt fortbestand, freiwillig gegen das zwar weniger bedeutsame, aber besser dotierte Amt des Archonten vertauscht haben. Bei seinen bekannten Ansichten von der Urkundlichkeit der älteren attischen Geschichte betrachtet der Verfasser diese Angabe als wichtiges historisches Zeugnis. Er führt nicht allein die zehnjährigen, sondern auch die letzten lebenslänglichen Archonten auf ein offizielles Beamtenverzeichnis zurück, das auch die Zugehörigkeit der älteren Archonten zum Geschlecht der Medontiden verbürgt haben soll. Unhistorisch ist nach v. W.-M. nur die Begründung des Überganges des Königtums an ein anderes Geschlecht; in Wahrheit waren die Medontiden (*μέδοντες*) Hausmeier, die über die alten Könige hinauswuchsen. Diese Auffassung scheint mir nicht zutreffend. Der ionische Name *βασιλεύς* ist in Athen schwerlich vor dem Eindringen der ionischen Kultur, d. h. vor dem Ende des VII. Jahrhunderts üblich gewesen; eben damals wird das Amt des Opferkönigs geschaffen sein, das also überhaupt mit einem etwaigen alten Königtum Attikas nichts zu tun hat. Die Medontiden führen den Namen gewiß nicht nach ihrer Stellung, sondern nach einem Kultnamen. Dagegen, daß sie

einst in Attika geherrscht haben, spricht die Erwägung, daß Peisistratos ein Medontide gewesen zu sein scheint (Hdb. 24, 6); ist es auch natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein Abkömmling des alten seit Jahrhunderten entthronten Herrscherhauses Tyrann wurde, so liegt es doch weit näher, anzunehmen, daß die dem Medontidenstammbaum vorgesetzten Könige Melanthos und Kodros erfunden sind, um die Legitimität des Usurpators zu erweisen. Daß Kodros erst spät aus der ionischen Überlieferung nach Attika gekommen ist, hat v. W.-M. selbst mit Recht vermutet; wahrscheinlich geschah dies erst dem Tyrannen zu Ehren, dessen Vater Hippokrates zwar auch bereits seinen Stammbaum mit dem der ionischen Neleiden verknüpft haben muß, da er seinen Sohn doch offenbar mit dem soeben durch die *Odyssee* berühmt gewordenen ionischen Neleidennamen Peisistratos benannte, aber schwerlich seinen Vorfahren die Herrschaft über Attika zuschrieb, die durch den Namen Kodros angedeutet werden würde. Da Melanthos wahrscheinlich aus der ionischen Apaturienlegende stammt (Hdb. 1218, 3), so schwindet das alte attische Herrscherhaus der Medontiden dahin; damit werden aber die Archonten aus diesem Haus wenigstens zweifelhaft. Da das mythische Königshaus in Athen als γένος fortbestand, konnte auch später kaum eine andere Überlieferung aufkommen als die, daß der Übergang vom Königtum zur Republik sich in Athen friedlich vollzogen habe; und dieser Voraussetzung entsprach die Überlieferung, daß die ersten Archonten aus dem alten Königshaus stammten, aufs beste.

Das 'mythologische Handbuch'.

Daß die Mythographie mindestens seit dem Anfang des I. Jahrhunderts v. Chr. in einer besonderen, sich mit der Geschichte, der Antiquitätenkunde, der Theologie zwar hin und wieder berührenden, aber doch ihre eigenen Wege wandelnden Literatur niedergelegt war, ist gegenwärtig allseitig anerkannt. Es ist dies aber auch das einzige allgemeine Ergebnis von Bethes *Quaestiones Diodoreae* — dessen Untersuchungen im einzelnen, z. B. in der Ausscheidung der mythographischen Bestandteile Diodors, trotzdem ihren Wert behalten —, das jetzt noch als feststehend betrachtet werden darf. Namentlich Bethes Vorstellung, daß die gesamte mythographische Überlieferung im wesentlichen auf dasselbe Hauptwerk zurückweise, das zahlreiche Mythenvarianten enthalten und dadurch, indem die verschiedenen Exzerpenten bei ihrem Exzerpt nicht dieselben Fassungen bevorzugten, die große Mannigfaltigkeit der späteren Mytho-

graphen verursacht habe, hat sich nicht bestätigt. Allerdings hat nicht nur Bethe selbst, sondern es haben auch mehrere jüngere Forscher Spuren 'des' mythologischen Handbuches in der späteren Literatur, insbesondere, worüber bereits o. *[S. 176 ff.]* berichtet ist, bei Ovid nachzuweisen versucht; aber die auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse zeigen, daß der Ausgangspunkt nicht richtig gewählt war. Denn je umfassender der Kreis der mythographischen Überlieferung wird, um so großartiger müßte auch jenes ihr zugrunde liegende Werk gewesen sein — ein 'Handbuch' kann man es schon längst nicht mehr nennen —; und dieses Werk, das nicht allein für die ganze spätere Literatur epochemachend, sondern überhaupt die weitaus bedeutendste Schöpfung des späteren Hellenismus gewesen wäre, müßte in der gesamten Literatur nicht einmal erwähnt sein. Freilich hat auf anderen Gebieten der Hellenismus die Entwicklung genommen, daß die in Monographien gewonnenen Ergebnisse schließlich in umfassenden Gesamtdarstellungen niedergelegt wurden; das größte dieser enzyklopädischen Werke ist Apollodors großes Buch über die Götter. Aber gerade dieses Buch, das dem Stoffe nach dem großen mythologischen 'Handbuch' verhältnismäßig am nächsten gestanden haben müßte, ist geeignet, sowohl in den Bedingungen seines Entstehens wie in seinen Wirkungen den großen Abstand von der vorausgesetzten wissenschaftlichen Mythographie zu zeigen. Gewiß war die hellenistische Wissenschaft sehr weit von dem entfernt, was wir heute wissenschaftliche Mythologie nennen; in ihrem Sinne hat sie aber — das zeigen Apollodor und alle Schriftsteller seines Schlages — Kritik zu üben versucht. Wäre auch die rein mythologische Überlieferung wissenschaftlich aufgearbeitet worden, so würden die Abgrenzung zwischen Geschichte und Mythos — die in unserer Überlieferung fast nur vonseiten der Historiker geübt wird —, die Unterscheidung und Prüfung der verschiedenen Fassungen des Mythos in der mythographischen Literatur nicht bloß gelegentlich, sondern regelmäßig und gleichartig hervortreten. Daß hin und wieder auch größere mythologische Handbücher mit Recht oder Unrecht den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben, ist natürlich, aber die ganze spätere Mythographie spricht dagegen, daß es je ein derartiges großes wissenschaftliches Handbuch gegeben habe, wie es Bethe sich denkt. Die trotzdem vorhandene Konstanz der mythographischen Überlieferungen erklärt sich viel wahrscheinlicher — ebenso wie die Ähnlichkeit der meisten über denselben Gegenstand handelnden modernen Schulbücher — daraus, daß jeder Autor ungescheut seine Vorgänger plünderte.

Wie diese Literatur allezeit dem praktischen Bedürfnis diente, so ist sie wahrscheinlich auch aus dem praktischen Bedürfnis entstanden: sie ist so alt wie die alexandrinische Dichtererklärung. So begreift sich auch ihr enger Zusammenhang mit der Scholienliteratur, die ebenso aus ihr wie sie aus ihnen schöpft; es ist kein glücklicher Gedanke des sonst auf diesem Gebiete hochverdienten E. Schwartz (bei Pauly-Wissowa V. 674), daß die mythographischen Handbücher sich ursprünglich vielmehr an die Kunstform des mythologischen Romans anschlossen und wie dieser die Begebenheiten in einen pragmatischen Zusammenhang zu bringen versuchten. Diese Vermutung wird ja freilich durch den zufällig ältesten Schriftsteller, bei dem sich die Benutzung dieser Literatur nachweisen läßt, ziemlich nahe gelegt; denn Diodor gibt wirklich die mythische Überlieferung als pragmatische Geschichte wieder und vermischt sie mit dem mythologischen Roman des Dionysios von Mytilene; aber jenes war durch den Charakter seines Geschichtswerkes gefordert und auch unschwer zu leisten, und dieses ist eine in der späteren, die ξένη ἱστορία im ganzen fernhaltenden Literatur ziemlich vereinzelt gebliebene Verkehrtheit Diodors, die keinesfalls zu dem Schlusse berechtigt, daß die mythographischen Handbücher sich an die mythischen Romane anschlossen. Besteht hier überhaupt ein Zusammenhang, so ist weit wahrscheinlicher, daß die ξένη ἱστορία, als sie im zweiten Jahrhundert aufhörte höhere Tendenzen zu verfolgen und sich zu einer größere Mythenkreise umfassenden Schwindelliteratur umformte, die Form jener mythographischen Handbücher, die damals längst bestanden haben müssen, bis zu einem gewissen Grade nachahmte.

Parthenios und Antoninos.

Unter den erhaltenen Mythographen sind Parthenios und Antoninos Liberalis in der Berichtsperiode relativ am meisten behandelt worden; mit Recht, denn die am Rande ihres einzigen Codex beigeschriebenen Quellenangaben sind von hoher Bedeutung nicht nur für die poetische Literatur des Hellenismus, von der einzelne Gattungen fast nur soweit bekannt sind, als diese Notizen Glauben verdienen, sondern auch für die Geschichte der mythographischen Literatur. Gegen Hercher, der alle diese Angaben für apokryph erklärt hatte, hat Martini in seiner Ausgabe des Antoninos von den Randnotizen zu Antoninos diejenigen als echt verteidigt, die sich auf Boios, Hermesianax und Nikandros beziehen; gegen dies halbe Verfahren — halb auch deshalb, weil es nur für Antoninos eine

Lösung gibt — hat sich außer Eitrem, Philol. 59, 62, der alle diese Quellenangaben auf einen gelehrten Grammatiker zurückführt, besonders Knaack, Berl. phil. Wochenschr. 20, 711 f. ausgesprochen, indem er betonte, daß die Übereinstimmungen des Antoninos mit jenen drei Quellenschriftstellern viel zu geringfügig seien, um als Beweise für ihre wirkliche oder ausschließliche Benutzung durch Antoninos zu dienen. Kn. denkt sich die einzelnen Verwandlungsgeschichten aus verschiedenen Quellen kontaminiert und hält schon deshalb die am Rande der Hs. stehenden Quellenangaben, die oft nur einen Gewährsmann nennen, für wertlos. Einen Teil dieser Gedanken nimmt Bethe, Herm. 38, 608 ff. auf, er verfolgt sie jedoch nach einer ganz anderen Richtung hin, indem er annimmt, daß sowohl von Parthenios wie von Antoninos nur Exzerpte aus ursprünglich weit umfangreicheren, mit sorgfältigen Quellenangaben versehenen Schriften vorliegen. Das verkürzte Exemplar, aus dem die Heidelberger Hs. stammt, war nun nach B. in die Hände eines gelehrten Byzantiners, vielleicht des Arethas, gefallen, der Gelegenheit hatte, ein vollständigeres, aber auch schon die verschiedenen Sagenfassungen kontaminierendes Exzerpt einzusehen, und aus diesem Exemplar am Rande des seinigen die hier fehlenden Quellenangaben nachtrug. Richtig ist an Bethes Beweisführung die Vergleichung dieser Randnotizen mit den Subskriptionen der *ἱστορίαι* in den Homerscholien, allein dieser Vergleich führt zu einem andern als dem von ihm gewonnenen Ergebnis. Es kann doch nicht bezweifelt werden, daß durch bloße Kontamination nicht alle Fehler dieser Subskriptionen erklärt werden können, daß vielmehr eine beträchtliche Unzuverlässigkeit ihrer Autoren, ein mindestens nahe an Schwindel streifendes Hinausgehen über das, was sie wissen konnten, angenommen werden muß. Setzt man ein ähnliches Verfahren für den Verfasser unserer Randnotizen voraus, so fällt der einzige oder mindestens der wichtigste Grund, der für ihre Echtheit geltend gemacht werden kann: das Vorhandensein von solchen Quellenangaben für fast alle Geschichten, das sonst in der Tat, wenn hier nicht ein Schwindel mitspielt, nicht erklärt werden könnte ohne die aus anderen Gründen unwahrscheinliche Annahme, daß in der besten Zeit beide Schriften Objekte höchst gelehrter mythographischer Untersuchungen gewesen sind, das aber ganz begreiflich wird, wenn der Autor zu dem wenigen, was er wirklich wußte, anderes aus mehr oder minder willkürlicher Kombination oder auch aus freier Erfindung hinzufügte, d. h. wenn er eben das tat, was wir so viele Schriftsteller des ausgehenden Altertums tun

sehen. Was B. sonst bemerkt — Gründe kann man es nicht nennen —, kommt noch weniger in Betracht. Daß uns von Parthenios nur ein Exzerpt vorliegt, hatte schon Sakolowski vermutet und Knaack, Berl. phil. Wochenschr. 20, 707 zurückgewiesen; in der Tat spricht nichts für diese Vermutung, wohl aber dagegen der vor der Sammlung stehende Geleitbrief mit der Widmung an Cornelius Gallus; für einen Exzerpenten, der wesentlich durch stoffliches, mythologisches Interesse geleitet sein mußte, hatte diese inhaltlich ganz bedeutungslose Vorrede nicht den geringsten Wert. Trotzdem hat Bethe diese Vermutung aufgenommen und sogar auf Antoninos ausgedehnt, ohne gewahr zu werden, daß er damit selbst die Grundlage seiner Beweisführung zerstört; denn sind die vorliegenden Sammlungen nur Exzerpte, so wissen wir über die ursprünglichen Werke nichts, können also auch nicht als ganz unmöglich bezeichnen, wovon doch Bethe ausgeht, daß sie später einmal kommentiert worden sind. Ganz grundlos ist ferner der Hinweis darauf, daß selbst in dem 'Exzerpt' noch mehrere Zitate — es werden bei Parthenios Alexandros der Aitoler, Nikainetos, Nikandros genannt — stehen geblieben sind; wenn Parthenios einzelne Stellen früherer Bearbeitung unter Nennung ihrer Verfasser anführt, so folgt doch daraus unmöglich, daß er einst die Varianten, die jetzt in den Randnotizen stehen, habe geben müssen. Das hätte auch — und damit erledigt sich das letzte, was B. noch angeführt hat — gar keinen Zweck für ihn gehabt; die Quellenangaben sind lediglich für den Literarhistoriker bestimmt, Parthenios dagegen schreibt zum Gebrauche für einen Dichter. Verflüchtigt sich so alles, was für die Echtheit der Randnotizen beigebracht ist, so spricht gegen sie die Schlußnotiz der Quellenangabe zu Anton. Liber. 23 *ὥς φησι Πάμφιλος*; das sind Worte nicht des Antoninos, der, gut oder übel, die ihm vorliegenden Mythenfassungen vereinigt, sondern eines Forschers oder wenigstens eines die Sprache eines Forschers nachahmenden Mannes, der Antoninos' Quellen herausbekommen will. Daß der Verfasser dieser Quellenangaben auch noch gute Angaben machen konnte, ist nicht unmöglich und auch nicht unwahrscheinlich; aber ohne besondere Gründe darf man ihm nicht trauen; seine Angaben sind zu behandeln wie die der Subskriptionen in den Homerscholien. Dieses aus allgemeinen Erwägungen gewonnene Ergebnis wird bestätigt durch die Vergleichung der bei Parthenios und Antoninos erhaltenen Mythen mit den anderweitig überlieferten Bruchstücken der von ihnen angeblich exzerpierten Schriftsteller. Es läßt sich dieser Vergleich allerdings nur für Antoninos und auch

für ihn eigentlich nur hinsichtlich einer Quelle, des Nikandros, einigermaßen anstellen; aber wenn irgendeinen Schriftsteller, so müßte Antoninos ihn, der in den Randnoten am häufigsten genannt wird, richtig exzerpiert haben. Dieser Vergleich ist der Annahme der Echtheit der Quellenangaben nicht günstig; das hat schon Hercher betont, und je mehr die Forschung fortschreitet, um so deutlicher stellt sich heraus, daß vieles, was bei Antoninos aus Nikandros stammen soll, von diesem gar nicht gesagt sein kann. Bethe selbst hat — wie wir bei der Besprechung der Ovidquellen *[S. 174 f.]* gesehen haben — auf derartige Abweichungen hingewiesen, sie aber durch die Annahme erklären zu können geglaubt, daß der Exzerpent außer dem Dichter selbst auch Scholien benutzt habe; wäre dies richtig, so bliebe doch immer eine beträchtliche Unzuverlässigkeit der Randnotizen bestehen, ja, es würde eigentlich die oben charakterisierte Fälschung auf den Verfasser der Exzerpte selbst zurückgeschoben werden. — Viel weiter scheint Laudien *Studia Ovidiana [s. o. S. 184]* zu gehen; vgl. S. 22 *Antoninus non excerpta Nicandrea sed compendii fabularis capita quaedam edidit.* Aber seine Beweisführung ist wenig überzeugend. Daß wie Pediasimos, Pausanias und Apollodor auch Antoninos häufig im Präsens erzählt, beweist nichts für die benutzte Quelle, weil diese Erzählungsform, die übrigens auch der eigentlichen Literatur keineswegs so fremd ist, wie Laudien zu glauben scheint, sich bei der Anfertigung eines Auszugs leicht von selbst einstellt. Ebensowenig ist es ein Anzeichen für die Benutzung eines Handbuchs, wenn Antoninos Notizen bietet, die nicht strikt zu der erzählten Geschichte gehören, wie den Anfang und Schluß der Geschichten 25, 27, 29 und den Schluß von 28; dergleichen Zusätze wird Nikandros ebensowenig vermieden haben. Ein Handbuch von der Art, wie es Antoninos vorgelegen haben müßte, wenn Laudien richtig über ihn geurteilt hätte, wäre auch höchst seltsam; es fehlt jedes Anzeichen dafür, daß je ein mythographisches Handbuch sich so genau an Nikandros angeschlossen habe, daß aus seinen Exzerpten sich lange Abschnitte des Dichters zusammensetzen lassen. Indem der Verfasser diese in ihrer Übertreibung unwahrscheinliche Hypothese zu beweisen versucht, unterläßt er es, wirkliche Gründe für das, was an seiner Ansicht richtig ist, nämlich dafür beizubringen, daß bei Antoninos die Exzerpte aus Nikandros bestenfalls mit fremden Bestandteilen vermischt vorliegen. In *c.* 28 ist die Anknüpfung hinter der Götterflucht gestört, aber selbst wenn Ungers Vorschlag ἔπειτα δὲ für das sinnlose ἐπεὶ δὲ genügen sollte, um den Text des

Antoninos wieder zu gewinnen, so würde sich daraus nur ein neuer Beweis dafür ergeben, daß Antoninos gedankenlos und unvollständig exzerpiert, nicht aber dafür, daß er oder seine Vorlage hier einen anderen Schriftsteller zur Hand genommen hat. In derselben Geschichte vermutet Laudien das Anheben einer neuen Quelle innerhalb der Götterverwandlungen; mit den Worten *τράγῳ δὲ εἰκάζεται Διόνυσος* soll der Auszug aus Nikandros beginnen. Allein auch hier ist die Sonderung vollkommen trügerisch; der Zusammenhang ist dem Sinne wie der Form nach tadellos und deutet durch nichts eine Fuge an. Die Behauptung, daß die dann folgenden vier Verwandlungen und nur diese von Nikandros erzählt waren, ist pure Willkür. Daß Laudien endlich auch für die Minyadensage nichts zur Unterstützung der richtigen Ansicht beigebracht hat, wird sich aus dem zweiten Teil dieses Berichtes ergeben.

Die römischen Mythographen.

Die Quellen der *Fabulae* des sog. *Hygin* sind durch Maaß (Tagesgötter. Berlin 1902 251 ff.) untersucht worden. Daß das Buch ursprünglich griechisch geschrieben war, leugnet M., ebenso aber, daß ihm als Hauptquelle ein von dem Verfasser der *Astronomie* herrührendes Fabelwerk zugrunde liege. Alle Verweisungen auf dieses, die man in der *Astronomie* hat finden wollen, werden auf Stellen der *Astronomie* bezogen. So soll 2, 20 S. 59, 25 (das Zitat bei M. 253, 6 ist fehlerhaft) *de qua* (vom goldenen Vlies) *alibi plura dicemus* nicht auf die Quelle von Hyg. *f.* 3 zielen können, weil dort von dem goldenen Vlies innerhalb der Argonautensage die Rede sei. Dieser Grund ist nicht überzeugend, sehr unwahrscheinlich dagegen die Annahme von M., daß der Verfasser der *Astronomie* mit jenem Zitat auf eine Stelle desselben Kapitels (S. 60) hinweise. Das Zitat 2, 12 a. E. *de qua* (oder *de quo*) *alio tempore plura dicemus* soll die Ketosgeschichte 2. 31 bezeichnen, die jedoch jetzt nichts von der Tötung Medusas enthält und schwerlich in ihrer ursprünglichen Gestalt etwas derartiges enthalten hat. Endlich wird das in der Tat befremdliche, nach Bursian gedankenlos aus dem Griechischen übernommene Zitat 2, 34 *sed quae post mortem eius* (des Orion) *Diana fecerit in eius historiis dicemus* auf 2, 26 zurückbezogen. Abgesehen von der Willkürlichkeit der zur Gewinnung dieses Sinnes notwendigen Änderung *in eius [et Scorpii] historiis diximus*, bei der übrigens das erste *eius* höchst befremdlich bleibt, ist diese Erklärung schon deshalb unmöglich, weil die Version von Orions Tod, die dort beim Skorpion allein erzählt wird und

allein erzählt sein konnte, von der hier wiedergegebenen verschieden und in K. 34 vorher (S. 73, 10) berichtet ist, wo überdies mit den Worten *quae supra diximus* richtig auf K. 26 verwiesen wird. — Große Schwierigkeiten bereiten natürlich für Maaß die zahlreichen sachlichen Übereinstimmungen zwischen der *Astronomie* und dem Fabelbuch; M. erklärt sie, wie schon früher, durch die Annahme, daß der Verfasser des letzteren das ausführliche Werk, aus dem die erstere exzerpiert sei, geplündert habe. Da es in den meisten Fällen keine objektiven Kriterien gibt, um zu entscheiden, ob eine Einzelheit einer astromythischen Erzählung in dem vollständigen Werk vorgekommen sein könne, ist eine Widerlegung dieser Ansicht natürlich nicht möglich; aber keineswegs wird die Sache durch die Übereinstimmung entschieden, die M. als beweisend für seine Ansicht anführt. Hyg. *f.* 177 heißt es in der Übersetzung der *Cretici versus*, Tethys habe der Bärin verboten, sich im Okeanos zu baden, *ausa suae quia sit quondam succumbere alumnae.* Nach Maaß stand im folgenden Verse ein Wort wie *coniugi.* Nun wird aber *astr.* 2, 1 mit demselben Wort der Grund angegeben: *quod Tethys Iunonis sit nutrix, cui Callisto succubuerit ut paelex.* Maaß erklärt die befremdliche Übereinstimmung, wenn ich ihn recht verstehe, so, daß in der ursprünglichen *Astronomie* jene in dem Fabelbuch zitierten vier Verse der *Κρητικὰ ἔπη* [*vgl. o. S. 178*] standen und, weil am Schluß die Fortsetzung fehlte, von dem Exzerpenten mißverstanden seien. Allein es wäre sehr seltsam, wenn der Verfasser der vollständigen *Astronomie*, ein im ganzen wohlunterrichteter, nach Maaß noch dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehöriger Schriftsteller, jene Verse sinnlos in der Mitte abgebrochen hätte, und geradezu undenkbar ist es, daß der Exzerpent die Verse so toll mißverstanden und zugleich doch wieder, wie der Zusatz *paelex* beweist, richtig bezogen haben kann. Er hat vielmehr *succumbere* im Sinne von 'sich an jemandes Stelle legen' gefaßt, wie dies gewöhnlich angenommen wird. Wie dem aber auch sei, keinesfalls könnte aus einem etwaigen Fehler eines Exzerptes der *Astronomie* gefolgert werden, daß die richtige Wiedergabe im Fabelbuch nicht von dem Verfasser der *Astronomie* herrühre. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, aber es liegt doch näher, anzunehmen, daß derselbe Autor einen einmal von ihm in einer poetischen Übersetzung in ungewöhnlichem Sinne gebrauchten Ausdruck bei derselben Gelegenheit in einem anderen Werke, als daß ihn ein Exzerpent in einer trockenen und ganz freien Wiedergabe wiederholte. Der Verfasser

der *Astronomie* mag, durch die sogen. *Katasterismen* (5; vgl. sch. Germ. 62, 3; 120, 2; Hyg. *astr.* 2, 5) auf die *Kretika* aufmerksam gemacht, diese eingesehen und die betreffenden Verse für sein Fabelbuch, an dem er ja jedenfalls gleichzeitig gearbeitet haben muß, metrisch übersetzt, gleichzeitig aber einen prosaischen Auszug für die *Astronomie* gemacht haben, wobei ihm halb unwillkürlich der von ihm soeben in ungewöhnlicher Bedeutung angewendete Ausdruck *succumbere* in die Feder gekommen sein kann. Noch schwieriger als über diese Übereinstimmungen zwischen der *Astronomie* und dem Fabelbuch ist über die den Tierkreis behandelnden Stellen zu urteilen, in denen letzteres mit dem Nigidius Figulus der Germanicusscholien übereinstimmt. Maaß bezweifelt m. E. nicht mit Recht die Echtheit dieser *Nigidiana*, in denen er auf Grund sehr unsicher überlieferter Stellen Fehler der Übersetzung aus dem Griechischen nachweisen will. Diese nach Maaß unechten *Nigidiana* soll der Kompilator in der ursprünglichen Reihenfolge der Tierkreisbilder gelesen und die zu drei Zodiakalzeichen (Skorpion, Schütz, Fische) gehörigen Mythen in richtiger Ordnung (*f.* 195—197), andere gelegentlich exzerpiert haben. Daß hier nachträglich ein Exzerpt in das Fabelbuch hineingearbeitet sei, glaubt Maaß damit beweisen zu können, daß im Fabelbuch einige auf solche Gestirne bezügliche Astralmythen stehen, die Ampelius (3), ein anderer Exzerpent jener *Nigidiana* (2), hinter den Zodiakalzeichen aufzählt. Dies ganz vage Zusammentreffen beweist nichts; dagegen sind die Abweichungen zwischen Hygin und jenen *Nigidiana* weit größer, als sie bei Exzerpten und Kompilationen späterer Zeit sich zu finden pflegen; insbesondere darf Hyg. *f.* 195, die nach myth. Vat. I, 32, II, 129; sch. Stat. Theb. III, 27 zu vervollständigen ist, nicht durch willkürliche Textänderungen mit sch. Germ. 63, 17 Br.[1] in Übereinstimmung gebracht werden; vgl. Berl. phil. Wschr. 23, 397. Es bleibt auch hier mindestens die Möglichkeit, daß diese Astralmythen schon in der besten Zeit in dem vollständigeren Fabelbuch gestanden haben. Wie weit der Exzerpent jenes vorauszusetzenden größeren Werkes, d. h. der Verfasser unserer *Astronomie*, das, wie Maaß auf Grund einer sehr unbestimmten Übereinstimmung annimmt, von Kommodian zitiert wird, zugleich andere Werke mitbenutzt hat, bleibt eine offene Frage.

Für die letzten Ausläufer der römischen Mythographie erweckt eine neue Ausgabe der S t a t i u s s c h o l i e n die Hoffnung auf reichliche Belehrung, die leider der neueste Bearbeiter R. J a h n k e (Leipzig

1898) nicht erfüllt hat. Wie gleich nach dem Erscheinen der Ausgabe v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 34, 601 ff. nachgewiesen und spätere Prüfung immer von neuem bestätigt hat, stand Jahnke seiner Aufgabe insofern unvorbereitet gegenüber, als er von der mythographischen Literatur ungenügende Kenntnisse besaß und deshalb einerseits die eklatantesten Fehler nicht berichtigte, anderseits aber unnötigerweise Stellen, die er nicht verstand oder in seinen Hs. nicht fand, verdächtigte oder ganz fortließ.

Diktys.

Der von Dunger, wie es schien, definitiv beseitigte, nur von Mommsen, v. Wilamowitz-Möllendorff u. aa. gelegentlich festgehaltene, dann aber gleichzeitig durch Patzig und Noack *[o. Bd. 102 S. 157]* als Quelle der byzantinischen chronographischen Literatur restituierte griechische Diktys hatte schnell allgemeine Anerkennung gefunden; u. a. hatte sich auch Krumbacher (Byz. Liter. [2] 845) ihnen vorbehaltlos angeschlossen, der zugleich prophezeite, daß die Mythologie sich nicht so leichten Herzens wie früher über diese 'Schwindelliteratur' hinwegsetzen werde. Trotz dieses gewichtigen Urteils ist aber die Frage noch nicht zur Ruhe gekommen, und es sind auch in der Berichtsperiode beide widersprechenden Ansichten durch beachtenswerte Gründe gestützt worden. Der Verfasser der 'Mittelalterlichen Bearbeitungen der Trojanersage', W. Greif (Neue Untersuchungen zur Diktys und Daresfrage, Berl. Progr. 1900), dem sich der Herausgeber des Diktys, F. Meister, Berl. phil. Wochenschr. 20, 1295 f. in der Hauptsache anschließt, will erweisen, daß Sisyphos, der neben einem 'Palamedesbuch' die Hauptquelle des Septimius gewesen sein soll, und die lateinische *Ephemeris* dem Malalas vorlagen und daß durch diesen auch die späteren Byzantiner Bestandteile des lateinischen Werkes empfingen. — Im Gegensatz dazu geht J. Fürst, 'Untersuchungen zur *Ephemeris* des Diktys von Kreta', Phil. 60, 229 ff.; 330 ff.; 61, 374 ff.; 593 ff. von Patzigs und Noacks Voraussetzung aus. Er prüft (237 ff.) Malalas, ferner (244 ff.) den bei diesem genannten Sisyphos von Kos, den Noack als Autor eines Buches bestritten hatte (251), den aber Fürst — hierin mit Greif übereinstimmend — als apokryphen Verfasser eines neben dem verlorenen ältesten Diktys stehenden, gleichartigen und aus derselben Quelle schöpfenden Werkes zu erweisen versucht, ferner den Io. Antiochenos, der auf dieselbe byzantinische Chronik zurückgehen soll wie Malalas (256), endlich (257 ff.) Georgios Kedrenos, den Noack nach F. fälschlich des

Dispositionsschemas wegen auf eine von Malalas unabhängige, mit Septimius gemeinsame Quelle zurückgeführt hatte, während nach F. die Abweichungen des Kedrenos von Malalas daraus zu erklären sind, daß der erstere auch den Iohannes Antiochenos und der letztere auch den Sisyphos benutzte.

'Götterkatalog'.

Bedürfte es noch eines Beweises dafür, daß für jede mythologische Untersuchung die Bekanntschaft mit den literarischen Eigenschaften und dem gegenseitigen Verhältnis der Quellen unerläßliche Vorbedingung ist, so wäre das Beispiel P. Foucarts, *Le culte de Dionysos en Attique* (*Extr. des mém. de l'acad. des inscr.* 37, S. 15 ff.), Paris 1904 lehrreich. Ein erheblicher Teil der Gründe, die für den ägyptischen Osiris-Dionysos ins Feld geführt werden, beruht auf dem 'Götterkatalog', von dessen Bruchstücken der Verfasser nur die bei Cicero, Lydos und Ampelius — und zwar diese mit dem Zusatz, er glaube nicht, daß man sie schon je mit den beiden anderen verglichen habe — anführt. Hat F. damit auch die Hauptzeugnisse für diesen Teil des Götterkatalogs getroffen, so kann dieser letztere doch natürlich nur als Ganzes beurteilt werden, und es verlohnt sich deshalb nicht, bei den Ergebnissen des Verfassers zu verweilen, die von irrigen Voraussetzungen aus und auf Grund eines ungenügenden Materials gewonnen, notwendig falsch sein müssen. Nur zwei Vermutungen, die von F.s Voraussetzungen unabhängig sind, seien hier erwähnt: für *Melone* soll bei Ampel. 9, 11 *Melane* einzusetzen sein, weil Melas die Bezeichnung des an dieser Stelle bei Cicero genannten Nilus war, und der Granicus des Ampelius soll ursprünglich den Namen des an seinen Ufern verehrten Priapos geführt haben, der bisweilen mit Dionysos ausgeglichen wird. Erstere Vermutung ist überflüssig, da sich aus Serv. V *A* 4, 246 ergibt, daß auch Melo als alte Bezeichnung des Nil galt; dagegen ist es möglich, daß der 'Götterkatalog' den zweiten Dionysos dem Priapos gleichgesetzt hatte. Es müßte dann der verstümmelte Text des Ampelius so ergänzt werden: *cuius nomine [olim appellatus] est Granicus*. Schwierigkeiten macht aber dann außer dem ungenauen Perfectum noch die Mutter dieses Dionysos, Flora, die gewiß nicht, wie F. glaubt, willkürlich von dem römischen Grammatiker für eine unbenannte Nymphe eingesetzt ist. Vielleicht hatte der 'Götterkatalog' den Flußgott Neilos mit der Nymphe Grēne gepaart, deren Namen auf die Blumen bezogen werden (vgl. Hsch. *γρήνη· ἄνθη σύμμικτα*) und zugleich als

Eponyme des Grēnikos gelten konnte; es würde dann wenigstens das Tempus sich erklären. — Gründlicher als von dem französischen Epigraphiker ist der 'Götterkatalog' in zwei deutschen Dissertationen behandelt worden. W. Michaelis, *De origine indicis deorum cognominum*, Berlin 1898, nimmt ein relativ einfaches Verhältnis der verschiedenen Fassungen, in denen er überliefert ist, an. Arnobius, Lactantius und Firmicus sind nach M. als Quellen vollkommen wertlos, da Firmicus nur den Klemens, Arnobius nur den Cicero ausschreibt und Lactantius Cicero und Klemens kontaminiert. Von den übrigen Fassungen bilden die bei den lateinischen Mythographen Serv. V *A* 1, 297; 4, 577, schol. Stat. *Theb.* 4, 482; Mythogr. Vat. II, 41 erhaltenen Bruchstücke, wie M. mit Recht annimmt, eine Einheit; die andern, Cicero, Klemens, Ampelius und Laurentios Lydos geben, obwohl sich zwischen einzelnen von ihnen, namentlich zwischen Klemens, Lydos und Ampelius engere Beziehungen nachweisen lassen, unabhängig den alten Katalog wieder. Als die letzte Quelle ist nicht mit Mayor Kleitomachos anzunehmen, in dessen Exzerpt Cicero die Bruchstücke aus dem 'Götterkatalog' eingeschoben hat, wie M. richtig mit Schoemann, Hirzel u. aa. annimmt, vielmehr liegt eine Quellschrift zugrunde, die überhaupt Kataloge (z. B. über Geliebte von Göttern und Göttinnen, über Gräber von Göttern und über die Erfindungen) enthielt. Das auffällige Hervortreten von Rhodos in diesen Katalogen berechtigt auch nach M. zu dem Schluß, daß der Verfasser ein Rhodier sei; er verwirft aber die Vermutung von Val. Rose und Münzel, die bei Klemens für Aristoteles den Rhodier Aristokles eingesetzt haben, hält vielmehr den pseudoaristotelischen Peplos, den er einem unbekannten Rhodier des II. Jahrhunderts zuschreibt, für die letzte Quelle des 'Götterkatalogs'. Im Gegensatz zu Michaelis, an dessen Hauptergebnis sich Reitzenstein Poimandres 164 anschließt, meint Bobeth, *De indicibus deorum*, Leipziger Dissert. 1904 (vgl. dagegen Agahd, Wochenschr. f. cl. Phil. 22, 827), daß der Götterkatalog in der ersten Hälfte des I. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sei. Er wurde bald nachher erweitert durch Aristokles von Rhodos, aus dem Nigidius Figulus, Didymos und die unbekannte Quelle des Firmicus Maternus schöpfen; aus Didymos, der ebenfalls selbständige Erweiterungen hinzufügte, haben Klemens und — vielleicht durch eine Mittelquelle — Lydos seinen Katalog entlehnt. Eine zweite Bearbeitung des Götterkatalogs bot, wie B. namentlich gegen Hirzel zu erweisen versucht, Varro, den Nigidius Figulus neben Aristokles, ferner vielleicht Cornelius Labeo, die Quelle des Arnobius,

vor allem aber Cicero ausgeschrieben haben sollen. Auf Nigidius werden Ampelius und die Mehrzahl der römischen Mythographen, auf Cicero Lactantius zurückgeführt. In der Annahme, daß das Quellenverhältnis viel komplizierter sein müsse, als es nach der Untersuchung von Michaelis erschien, hat der Verfasser wahrscheinlich recht; ob es ihm gelungen ist, mit Varro, Nigidius und Labeo die richtigen Zwischenquellen zu bezeichnen, ist allerdings zweifelhaft, aber doch nur von sekundärer Bedeutung. Mit Recht wird das erste Jahrhundert als Entstehungszeit der Urschrift angesehen, und dann paßt der Rhodier Aristokles nach Zeit und Ort so vollständig als Verfasser, daß Roses Einführung dieses Namens als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden kann. Mit der richtigeren Einsicht in das Quellenverhältnis hängt es zusammen, daß B. auch mannigfache Abweichungen der verschiedenen Fassungen des Götterkatalogs gewöhnlich besser beurteilt als Michaelis. Mit Recht entscheidet er sich dafür, daß der vierte Dionysos in der Grundschrift Selenes Sohn war, wofür Aristokles mit leichter Veränderung das näherliegende Semele eingesetzt hat; die erste Athena war nach B. sowohl Tochter als Gattin des Hephaistos, Cicero oder vielleicht schon Varro nahm an diesem Verhältnis Anstoß und unterdrückte daher den Namen des Vaters.

Varro.

Die auf die römischen Götter bezüglichen Bruchstücke des größten römischen Antiquars sammelt R. Agahd, *M. Terentii Varronis antiquitatum rerum divinarum libri* I, XIV, XV, XVI (Jahrb. f. Philol. Suppl. 24). Die Prüfung der vom Verfasser aufgestellten Thesen erfordert eine ausführliche Erörterung, die an dieser Stelle nicht gegeben werden kann. — Daß nach Wissowas überzeugendem Nachweis Varro die Liste der Indigitamenta aus ihm vorliegenden Götteranrufungen frei zusammengestellt und die Deutungen der Namen großenteils selbst hinzuerfunden hat, wurde o. [S. 8] bemerkt.

Plutarchos.

P. Decharme, *Mélanges Weil* 111 ff. prüft die religiösen Ansichten Pl.s mit dem Ergebnis, daß die stoischen Lehren, die in dem von Eusebios erhaltenen Bruchstück der *Daidala* hinsichtlich der Theokrasie (Hera = Leto) und hinsichtlich der physiologischen Mythendeutung (Zeus = Luft oder Feuer, Hera = Erde oder Wasser) ausgesprochen werden, unmöglich die Anschauung des Chaironeiers wiedergeben können. Da aber die Sprache (Ver-

meidung des Hiatus) und der Stil des Bruchstücks durchaus plutarchisch sind, folgert D., daß die *Daidala* ein Dialog waren, und daß Eusebios eine einzelne Rede erhalten hat, die nachher in einem anderen Teil des Werkes widerlegt wurde.

Apuleius.

K. H. E. de Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste.* Leidener Dissert. 1900. Diese gründliche Untersuchung gibt die Erklärung für die berühmten Worte (Apul. *M* 11, 23): *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine vectus per omnia elementa remeavi. Nocte vidi solem candido coruscantem lumine. Deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* Ob die Deutung, die der Verfasser den Worten gibt — er bezieht den ganzen Vorgang auf eine Inkubation — richtig ist, scheint mir trotz der dafür angeführten, sehr beachtenswerten Gründe nicht ganz unzweifelhaft; aber bei Gelegenheit der einzelnen Sätze bringt der Verfasser eine so wertvolle Sammlung der Zeugnisse für die Isisweihen, ja, da er mit Recht die übrigen Initiationsriten zur Kontrolle und Ergänzung der antiken Angaben heranzieht, fast für alle Mysterienweihen bei, daß niemand, der sich in der nächsten Zeit mit diesen befaßt, an de Jongs Arbeit, auf die im folgenden noch mehrmals hingewiesen werden muß, vorübergehen darf. Hier sei die Erörterung über Apuleius' Aberglauben (S. 52 ff.) erwähnt.. — Die auf Apuleius' Psychemärchen bezüglichen Arbeiten sind u. *[I. Abschn. VII]* besprochen. — Über Helms Apuleiusausgabe, die am Schluß der Berichtsperiode mit *De magia* (Leipzig 1905) eröffnet ist, wird im nächsten Jahresbericht zu sprechen sein.

Periegetische Literatur.

Außerordentlich gefördert ist das Verständnis des *Pausanias* durch die erklärende Übersetzung Frazers (*P'. Description of Greece translated with a Commentary*, 6 Bde., Cambridge 1898 ff.) und durch die kommentierte Ausgabe von Herm. Hitzig und Hugo Blümner von der in der Berichtsperiode Bd. I, 2, II, 1 und II, 2 (Buch II—VI umfassend) in Leipzig erschienen sind. Wichtig auch neben den vorher veröffentlichten Teilen dieses großen Werkes ist die Textausgabe von Fr. Spiro, 2 Bde., Leipzig 1903.

h) Orakelliteratur.

Auf die Bedeutung der Orakelsammlungen schon für die ältere Geschichte des griechischen Mythos und der Religion weist

mit Recht v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 34, 76 f. hin. Mit Wahrscheinlichkeit wird aus Hdt. 5, 43 erschlossen, daß im V. Jahrhundert unter dem Namen *Λαΐου θεσμοί* eine Sammlung von Orakeln umlief, die anfangs den Titel nur deshalb führte, weil das dem Laios erteilte Orakel am Anfang stand, die aber dann, der Aufschrift entsprechend, in ihrem ganzen Bestand als dem Laios gegeben betrachtet wurde. Sicher liegt auch bei Soph. *OT* 906 kein Grund zur Änderung vor; vielmehr sind *Λαΐου θέσφατα* einfach die dem Laios erteilten Orakel; wenn aber der Verfasser meint, daß Sophokles auf eine Sammlung von Weissagungen und zwar auf dieselbe Sammlung wie Herodot ziele, so ist diese allerdings naheliegende Annahme nicht als erwiesen zu betrachten.

Von großer Bedeutung für die Geschichte der Orakelliteratur könnten die von Wessely, Denkschr. WAW 42, 3 ff. herausgegebenen ägyptisch-griechischen Orakel werden, wenn sich die von Wilcken, Herm. 40, 545 vorgetragenen Vermutungen bestätigen. Im Gegensatz zu seiner eigenen Deutung (Aegyptiaca, Festschr. für G. Ebers 146 ff.), aber auch zu der Vermutung von Reitzenstein, GGN 1904, 309 ff., der in den Weissagungen Anspielungen auf die Zeit der persischen und makedonischen Herrschaft gefunden hatte, versucht Wilcken nach Ausscheidung des hellenistischen Rahmens eine aus dem neuen Reich, genauer aus der Zeit kurz vor dem Beginn der Sothisperiode von 1321 stammende Quelle zu erschließen. Durch die Vergleichung anderer ägyptischer Orakel wird das Ergebnis gewonnen, daß es im alten Ägypten eine fest stilisierte Orakelform gab, in der zunächst Unglück angedroht, dann aber von dem Beginn einer neuen Sothisperiode an Gedeihen des Landes in Aussicht gestellt wird. Wenn der Verfasser aus dem *μαντήιον ἐκ Βουτοῦς πόλιος* Hdt. 2, 133 das Vorhandensein dieser Vorstellung in dem alten Reich erschließt, so ist dies wenig überzeugend; aber für das mittlere und mehr noch für das neue Reich verdienen seine Vermutungen Beachtung, nicht allein, weil dann das für die jüdische Prophetie zu erschließende Original — worauf Wilcken selbst hinweist — in Ägypten gefunden, sondern auch weil zugleich die Kunstform der hellenistischen apokalyptischen Literatur in einen großen Zusammenhang eingereiht und definitiv von der auch aus anderen Gründen sehr unwahrscheinlichen ausschließlichen und speziellen Beziehung zu den Propheten Israels befreit wäre. Nur bedarf das so gewonnene Ergebnis einer Erweiterung insofern, als sich schon in vorhellenistischer Zeit im Orient mit den ägyptischen Elementen babylonische zu einer neuen Literaturform verbunden

zu haben scheinen, aus der dann erst die hellenistischen Orakel hervorgingen.

Die Erforschung dieser späten heidnischen und der mit ihnen eng zusammenhängenden jüdischen Weissagungsliteratur, der *Sibyllinen*, hat in der Berichtsperiode einen großen Fortschritt gemacht. Die Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie der Wissenschaften hatte L. Mendelssohn beauftragt, die erhaltene Sibyllinensammlung nebst den Fragmenten herauszugeben. Da Mendelssohn vor der Vollendung seines Werkes starb, wurden seine Sammlungen und Kollationen Joh. Geffcken übergeben, der, vielfach unterstützt, namentlich durch v. Wilamowitz, die *Oracula Sibyllina* (Leipzig 1902) veröffentlicht hat. Ist auch die Ausgabe, wie der Verfasser selbst bescheiden bemerkt, noch keine abschließende, so wird sie doch für sehr lange Zeit die Grundlage aller Sibyllinenforschung bilden. Geffcken hat auch in zwei Monographien über die babylonische Sibylle (GGN 1900, 88 ff.) und über die Komposition und Entstehungszeit der *Oracula Sibyllina* (Texte u. Untersuchungen n. F. VIII, I) gehandelt. Das Ergebnis dieser Untersuchungen, in den für die griechische Religionsgeschichte wesentlichen Punkten bereits vom Ref. in Gr. Kulte u. Myth. I, 687 ff. ausgesprochen, wurde von Bousset, Zs. für neutestamentl. Wissensch. 1902, 23 ff. z. T. unabhängig gefunden, z. T. aufgenommen und weitergeführt. Danach ist die sibyllinische Literatur ursprünglich heidnisch gewesen; in dem großen Gärungsprozeß, in dem sich orientalische mystische Gedanken in die Form der griechischen Dichtung und Philosophie kleideten, waren auch Sprüche einer chaldäischen Sibylle entstanden, die später, von den Juden und zuletzt von den Christen teils umgeformt, teils nachgeahmt, Ausgangspunkt der großen christlich-jüdischen Literatur geworden sind. Im einzelnen auf diese Fragen einzugehen, ist hier um so weniger Grund, da sie kürzlich im Hdb. 1483 ff. ausführlich behandelt sind; doch sind zwei dort nicht erwähnte Punkte hervorzuheben. Geffcken weist erstens (99 ff.) durch die Vergleichung von Sib. 1, 230 ff. mit dem Keilschriftbericht nach, daß in der Sintflutsage die jüdische Sibylle nicht bloß der jüdischen, sondern daneben auch einer assyrischen Überlieferung folge; zweitens gewinnt er in überzeugender Beweisführung (93 ff.) das zunächst überraschende Ergebnis, daß die Geschichte von Kronos und Titan 3, 110 ff., deren Ähnlichkeit mit Euemeros bereits Lact. I, 14, 8 hervorhebt, wirklich aus Euemeros stammt; diesen hat demnach die babylonische Sibylle mit Berossos verbunden. — Bei dem engen Verhältnis zwischen der heidnischen,

jüdischen und christlichen Sibyllinenliteratur, das sich hieraus ergibt, wäre es sehr wünschenswert gewesen, wenn die gesamte antike Sibyllinenüberlieferung gesammelt worden wäre; das scheint aber der Zweck der Sammlung, in der Geffckens Ausgabe erschienen ist, unmöglich gemacht zu haben; so hat sich der Verfasser begnügt, in einem Anhang die christlichen Fragmente zu veröffentlichen, die, wie er meint, nie in einer Sibyllinensammlung gestanden haben, sondern zu einem bestimmten augenblicklichen Zweck fabriziert sind. So einfach ist meines Erachtens die Antwort auf die Frage nach der Echtheit weder dieser Sibyllinen noch der von Geffcken verglichenen monotheistisch-orphischen Verse (*fr.* 4 ff.) zu geben; wohl mag das Ganze eine Fälschung sein, aber dann muß der, der sie begangen hat, uns sonst nicht bekannte orphische und sibyllinische Verse gelesen haben. Glücklicherweise ist die Frage nach dem Ursprung dieser Verse nur von sekundärer Bedeutung für die Religionsgeschichte. Ungleich wichtiger wäre die Verarbeitung der heidnischen sibyllinischen Überlieferung; diese Arbeit ist um so notwendiger, als der einzige neuere Versuch, diese Literatur zu ordnen, die Dissertation von E. Maaß, von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist. Meine eigenen Darlegungen a. a. O. haben zwar die Grundzüge dargelegt, bedürfen aber der Nachprüfung und der Ausführung, weil mir nicht das gesamte Material zur Verfügung stand, das nur eine neue Sammlung der gesamten Bruchstücke geben kann. Die abgelaufene Periode hat uns weder diese Sammlung noch irgendeine wesentliche Vermehrung der sehr zerstreuten Bruchstücke gebracht; und so ist denn über eins der wichtigsten oder wenigsten am meisten in die Augen fallenden Probleme dieses Gebietes, die Deutung und historische Würdigung der *vierten Ekloge Vergils* kein Fortschritt erreicht worden, obgleich zahlreiche Forscher sich mit den in dem Gedicht liegenden Rätseln beschäftigt haben. Nicht mit Recht zieht F. Granger, *Cl. Rev.* 14, 23 ff. etruskische Vorstellungen heran, um die purpur-, scharlachroten oder gelben Böcke v. 43 zu erklären, indem er an die Bedeutung erinnert, die nach Macr. *Sat.* 3, 7, 2 die Geburt eines ungewöhnlich gefärbten Schafes für das Glück des Fürsten in der etruskischen Theorie hatte. † Cartault, *Études sur les Bucoliques de Virgile*, Paris, Colin 1897, S. 210—250, Fr. Marx, Neue Jahrb. I, 108 und, wenn auch zweifelnd, Sudhaus, Rh. M. 56, 43, kehren zu der alten, zwar naheliegenden und von Gallus selbst geteilten, aber unmöglichen Ansicht zurück, daß der erwartete Weltheiland der Sohn des Asinius Polio sei.

S. Reinach, *RHR* 42, 365 ff. bestreitet, daß in dem Gedichte historische oder politische Anspielungen wiederzufinden seien. Dagegen behauptet W. Warde Fowler (*Harvard Studies in Cl. Phil.* 14, 17 ff.), daß sich das ganze Gedicht, wie auch Nettleship (und viele Frühere) meinten, auf das Kind beziehen sollte, das der junge Cäsar von Scribonia erwartete. Im Schlußsatz der *Ekloge* liest F. (27) mit Quintilian *qui non risere parentes*, was bedeuten soll: 'wer die Eltern nicht angelacht hat' (23; ähnlich schon Scaliger): es wird mit Numeruswechsel fortgefahren *nec deus hunc mensa dea nec dignata cubili est*, was F. mit Hilfe des Interpol. Serv. z. d. St. auf den *lectus* der Juno und die *mensa* des Hercules bezieht, aber zugleich umdeutet, indem er annimmt, daß Hercules hier nicht dem griechischen Herakles, sondern dem römischen Genius entspreche, dem Juno als Paredros zur Seite stehe. Vgl. dagegen Wissowa, Hdb. 228. — Alle die bisher besprochenen Deutungsversuche, außer dem Reinachs, gehen von der Voraussetzung aus, daß der Dichter das Kind eines bestimmten Elternpaares meine. Die *Ekloge* selbst bietet aber dafür nicht den geringsten Anhalt; es wird Polio lediglich deshalb gepriesen, weil nach einer zur Zeit der Dichtung offenbar viel besprochenen Weissagung die Geburt des Weltheilandes auf das Jahr von Polios Konsulat (v. 12) verkündet war. Die Rekonstruktion dieses verlorenen Vaticiniums ist die erste und fast die einzige Aufgabe, welche dem Erklärer der *Ekloge* gestellt ist. Dieses Ziel, das freilich nur durch Kombinationen zu erreichen ist, wird noch immer nicht scharf genug ins Auge gefaßt. Marx nimmt, worin ihm Norden, Rh. M. 54, 476, gefolgt ist, eine Beeinflussung Vergils durch eine hellenistisch-jüdische Sibylle an. Stärker war dieser Einfluß hervorgehoben worden von †Sabatier, *Note sur un vers de Virgile* in den *Études de critique et d'histoire*, Paris 1896, dem sich Th. Reinach, *Rev. de l'hist. des religions* 1900 365 ff. mit der Modifikation angeschlossen hat, daß er innerhalb dieser jüdisch-sibyllinischen Literatur auch einen starken orphischen Einfluß nachweisen zu können glaubt; und H. W. Garrod, *Class. Rev.* 19, 37 f. will den messianischen Charakter der 4. *Ekloge* Vergils aus den Beziehungen erklären, die zwischen Polio und Herodes bestanden (Ios. *ἀρχ.* XV 10, 1). Den Pharisäer Polio (ebd. XV, 1, 1), dem Herodes den Thron verdankte, hält G. sogar für einen Verwandten des Asinius, der durch ihn von den messianischen Hoffnungen der Juden gehört habe. Auf diese Arbeiten näher einzugehen, als es Hdb. 1491, 1 geschehen ist, liegt gegenwärtig kein Grund vor, da durch die neuerdings mit Unrecht

wieder bestrittene Tatsache, daß es messianische sibyllinische Weissagungen außerhalb der jüdischen Kreise gegeben habe, die Grundlage der Untersuchung, ja selbst die Fragestellung eine andere geworden ist, als sie in diesen Arbeiten noch stillschweigend vorausgesetzt wird. Nur insofern die Ergebnisse von diesen Voraussetzungen unabhängig sind, bedürfen die genannten Forschungen einer weiteren Besprechung. Unter den von Sabatier und S. Reinach mit Vergil verglichenen sibyllinischen Versen befinden sich mehrere des dritten Buches, die aus einer heidnischen Sibylle stammen müssen oder können und wenn sie in einer solchen von dem römischen Dichter gelesen sind, möglicherweise zu dessen Erklärung beitragen. So wird namentlich 652 f. *καὶ τότ᾽ ἀπ᾽ ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα, ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο* zu V *E* 4, 7: *Iam nova progenies caelo demittitur alto* und 10 *tuus iam regnat Apollon* gestellt. Von diesen beiden Versen könnte jedoch höchstens der erstere in einer gewissen Beziehung zu dem ersten der beiden Sibyllinenverse stehen, da das schon eingetretene, nach den Scholien den Abschluß der jetzigen Weltperiode bildende Apollonreich von dem erhofften künftigen Welterlöser deutlich geschieden wird. Allein auch die *Nova progenies* in v. 7 ist schwerlich mit dem von der Sonne stammenden König der Sibylle direkt zu vergleichen, vielmehr zu v. 9 *toto surget gens aurea mundo* zu stellen, d. h. nicht auf den Welterlöser, sondern auf das ganze künftige goldene Geschlecht zu beziehen, wie dies auch Servius tut. Nicht glücklich sind ferner Reinachs Versuche, dunkle Stellen der *Ekloge* durch Vergleichung orphischer Stellen zu erklären. Gewiß steht die ganze spätere Mystik in einem inneren Zusammenhang, der sich hin und wieder auch in äußeren Beziehungen kund tut; aber diese sind zwischen den Sibyllinen und den Orphikern im ganzen doch so spärlich, daß es, um im einzelnen Falle die Beziehung glaubhaft zu machen, stärkerer Beweise bedarf, als sie Reinach beizubringen vermag. Z. T. sind die von ihm vermuteten Analogien mit Sicherheit zu widerlegen. Der von ihm verglichene Vers von Petelia *καὶ τότ᾽ ἔπειτ᾽ ἄλλοισι μεθ᾽ ἡρώεσσιν ἀνάξεις* hat mit V *E* 4, 15 ff. nichts zu tun; dort handelt es sich um das Schicksal aller Seelen nach dem Tode, hier um das Schicksal des einen Welterlösers bei seinen Lebzeiten. Von einer Erbsünde des menschlichen Geschlechtes wissen die Orphiker so wenig als irgendwelche andere griechische Denker bis in die späthellenistische Zeit; der Mythos, daß die Menschen von den Titanen abstammen, die den Dionysos verschlungen haben, will lediglich erklären, woher

der im Menschen vorausgesetzte Teil des All-Einen, der Weltseele, stamme. Der Spruch des Anaximandros von der Sühne und Buße der aus dem einen Unendlichen gelösten Sonderexistenz ist, wie längst erkannt, bloß eine Umschreibung für die Behauptung, daß alles, was aus dem Unendlichen ausgeströmt ist, wieder dahin zurückkehren müsse. Die Vorstellung, daß das Ausströmen aus dem All-Einen eine der Sühne bedürftige Schuld sei, wird nun freilich innerhalb der orphischen Literatur auch auf die einzelne Menschenseele bezogen und zwar in dem teils ausdrücklich ausgesprochenen, teils aber leicht zu ergänzenden Gedanken, daß jene Sühne in dem mannigfachen Elend bestehe, das die Seele in ihren Inkarnationen auf der Erde und zwischen diesen in der Unterwelt durchkosten müsse. Allein auch hier ist nicht die Rede von einer allgemein menschlichen Erbschuld, und es ist nicht geraten, diesen übrigens auch gegen den Zusammenhang der *Ekloge* streitenden Gedanken bei V *E* 4, 13 f. zu finden. Endlich ist auch die naheliegende und vielleicht richtige Vermutung, daß der erwartete Weltheiland Dionysos sei, durch die von Reinach angeführten orphischen Stellen keineswegs zur Gewißheit erhoben worden. Ja, bei der Ergebnislosigkeit aller Vergleiche mit griechischen Vorstellungen liegt es nahe, anzunehmen, daß die Sibylle wie an anderen Stellen nachweislich so auch bei der Schilderung des Welterlösers sich an assyrisch-babylonische Vorstellungen angelehnt hat. Manches spricht, wie wir sehen werden [*s. u. II*, '*Hermes*'] dafür, daß die Sibylle sich unter dem erwarteten Heiland den Mittler Hermes vorstellte. Aber auch wenn sich diese Vermutung bestätigt, bleiben wichtige Stellen der *Ekloge* vollkommen dunkel. Ich selbst habe mit Hilfe des inzwischen bedeutend erweiterten Vergleichsmaterials die Frage noch einmal durchdacht, ohne weiter kommen zu können als vor 20 Jahren; hoffnungslos ist aber die Lösung schon deshalb nicht, weil die älteren Schichten der Scholien, die wir freilich bisher nicht überall rein aussondern können, deutliche Spuren des richtigen Verständnisses zeigen.

i) Mythologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen im Anschluſs an die astronomische, astromythische und astrologische Literatur.

Die Übersicht über die Quellen der antiken Religionsgeschichte wäre unvollständig, wenn nicht auch die auf die Sterne bezügliche Literatur berücksichtigt würde. Sie zu übergehen ist um so weniger

möglich, da vielleicht auf keinem anderen Gebiete so große Erfolge zu verzeichnen sind wie auf diesem; allem Anschein nach nähern wir uns einem neuen Höhepunkt der Geschichte der antiken Sternkunde: das Ziel, die Einsicht in den Zusammenhang aller menschlichen Sternberechnung, Sternbenennung und Sterndeutung scheint in absehbarer Zeit erreichbar. Buttmanns Ansicht, daß der Anblick des Himmels selbst auf gewisse Figuren führe, die daher unabhängig von verschiedenen Völkern gefunden worden seien, ist zwar noch nicht ganz aufgegeben, verliert aber ersichtlich immer mehr an Boden. Wahrscheinlich wird zuerst auf dem Gebiet der Astrologie die Einheitlichkeit aller menschlichen Kultur erwiesen und damit der noch herrschenden 'anthropologischen' Anschauungsweise der Boden entzogen werden. Bis jetzt ist freilich etwas Abschließendes nicht erreicht; denn die unerläßliche Vorbedingung dafür ist die Erschließung der babylonischen Quellen und die Berichtigung der Nachrichten über die indische und ostasiatische Sterndeutung, und da die Verschlingung der einzelnen Fäden erst dann deutlich werden kann, wenn der ganze Knoten entwirrt ist, sind auch die bestbegründeten Ergebnisse nur vorläufige. — So wichtig aber auch diese Literatur in ihrem astromythischen Zweig für die Mythengeschichte und in der Astrologie für die Geschichte des mit ihr vielfach verknüpften Mystizismus ist, so schwierig ist es, hier über sie zu berichten, da die auf sie bezüglichen Arbeiten großenteils aus dem Rahmen dieses Abschnittes vom Jahresbericht herausfallen; im allgemeinen muß der kurze Hinweis auf diejenigen Schriften, die der Religionsforscher und der Mythologe keinesfalls übersehen darf, genügen, und nur an wenigen Stellen wird auf einige religionsgeschichtlich besonders wichtige Probleme aufmerksam gemacht werden.

Von dem *Catalogus codicum astrologicorum Graecorum* (Brüssel 1898 ff.), in welchem D. Bassi, Fr. Boll, Fr. Cumont, W. Kroll, E. Martini, A. Olivieri die astrologischen Codices, auch die nur auf einzelnen Blättern astrologische Texte enthaltenden, genau beschreiben und teilweise veröffentlichen, sind in der Berichtsperiode sechs Bände erschienen, in denen (1) die Florentiner, (2) Venezianer, (3) Mailänder, (5) Römer, (6) Wiener sowie (4) die in den kleineren italienischen Bibliotheken aufbewahrten Hss. registriert sind. Schon die bisherigen Publikationen ergaben wichtige und z. T. sehr überraschende Aufschlüsse über die Geschichte der astrologischen Literatur, aber natürlich kann eine Geschichte der antiken Astrologie erst dann geschrieben werden, wenn der Roh-

stoff vollständig beisammen ist. Unter den von Olivieri bearbeiteten Florentiner Hss. war die wichtigste und in ihrer Art älteste (Laur. 28, 34), über die Kroll, Philol. 57, 123 ff. Mitteilung macht und aus der A. Olivieri, *Studi Ital. di fil. cl.* 6, 1 ff. *frammenti dell' astronomia di Efestione Tebano* herausgibt, vorher noch nie gründlich untersucht worden.

Über das seltsame astrologische Gedicht, das *Anubion* in Distichen geschrieben hatte, handelt im Anschluß an zwei von ihm veröffentlichte Stellen der Cod. Marc. 334 und 335 W. Kroll, Philol. 57, 133 ff. Auf denselben Anubion, der als Hanubius wahrscheinlich auch von Firm. Matern. zitiert wird, gehen vermutlich die in cod. Marc. 334 enthaltene anonyme Prosaparaphrase (A. Olivieri, *Catal. Cod. astrol. Graec.* II, 204 ff.), ferner die ebenfalls anonym erhaltene Erörterung περὶ ἐμβάσεων (Marc. 335; Olivieri a. a. O. 202 f.), die in Paragraphen abgeteilten '*Astrological epigrams*' der Oxyrhynchos Papyri (III, 464 f.; A. Ludwich, Philol. 63, 116 ff.; Kroll, ebd. 135 ff.), endlich einige Zitate im Kommentar des Iulius von Halikarnassos zu Hiob (Usener, Rh. M. 55, 328 ff.; Ludwig, Philol. 64, 280 ff.) zurück.

In den unter Augustins Namen stehenden *Quaestiones veteris et novi testamenti* des 'Ambrosiaster' (Isaak), sind besonders in den Abschnitten *adversus paganos* und *de fato* (Migne 35, 2341 bis 2359) zahlreiche Bemerkungen wie über das damalige römische Heidentum so insbesondere über die Astrologie enthalten, welche Cumont, *Rev. hist. et litt. relig.* 8, 417—440 sammelt und erläutert. Das Heidentum ist in den Kreisen, gegen die der Verfasser schreibt, wieder zur Offensive übergegangen; das ist nach C. die Nachwirkung des Auftretens Julians.

Jo. Moeller, *Studia Maniliana*, Diss. Marb. 1901, kommt durch eine eingehende Prüfung der von *Manilius* behandelten Sternsagen (1 ff.) zu dem Ergebnis (21), daß der Dichter keine neuen Astralmythen vorträgt, vielmehr überall mit den erhaltenen Kompendien übereinstimmt. Über die Milchstraße gibt Manilius nach M. die Ansichten des Eratosthenes (im *Hermes*) und des anonymen alexandrinischen Dichters des *Phaethon* wieder (19 ff.); er hat zwar vielleicht beide Gedichte gelesen, schöpft aber hier doch aus Poseidonios. In den übrigen Fabeln soll Manilius einem mythologischen Aratkommentar folgen, und zwar entweder den *Katasterismoi*, in welchem Falle er aber eine andere Quelle daneben benutzt haben müßte, oder aber der Vorlage der *Katasterismoi* (22), jedenfalls nicht (21) Hygin und auch nicht unsern Scholien; denn daß er mit ihnen auch in astronomischen

Angaben übereinstimmt, wird daraus erklärt, daß er sowohl die gleichen mythologischen als auch dieselbe astronomische Quelle wie diese benutzte (25), nämlich einen Aratkommentar (36), den er aber in seiner schon von Scaliger hervorgehobenen astronomischen Unwissenheit häufig mißverstand. Daß Manilius der '*Sphaera* des Empedokles' folgt, wird (42 ff.) Wieck, (*Sphaeram Empedoclis quae dicitur rec. et diss. adiec.* F. Wieck, Leipzig 1898, Diss.) gegenüber bestritten.

Wir sind hiermit bereits auf das wichtige Gebiet der ***Aratea*** und der mit den Aratkommentaren nahe zusammenhängenden ***Katasterismen*** gekommen, das, nachdem einmal der Stoff zusammengetragen ist, begreiflicherweise zahlreiche Forscher anlockt. Schon was o. *[S. 193]* bemerkt ist, gehört teilweise auch hierher. Ferner ist Rehms (vgl. zuletzt Herm. 34, 263 ff.) Ansicht, daß Eratosthenes' astronomisches Werk bereits Astralmythen und eine Sterntafel enthielt und von einem Aratkommentator in die Gestalt gebracht worden ist, in der es uns vorliegt *[vgl. o. Bd. 102 S. 156]*, in der Berichtsperiode mit guten, aber m. E. noch immer nicht entscheidenden Gründen verfochten worden von G. Dittmann, *De Hygino Arati interprete*, Göttinger Diss., Leipzig 1900 (bes. 50 ff.) und von F. Wieck (zuletzt Berl. phil. Wochenschr. 21, 1071). — Besonders für die *Aratea* wichtig ist sodann das Buch von G. Thiele, 'Antike Himmelsbilder', Berlin 1898. Das mit Unterstützung der Göttinger Ges. d. Wiss. luxuriös gedruckte Werk ist durch Maaß angeregt worden. Den Ausgangspunkt bildet die Sammlung der Abbildungen in den *Aratea* (S. 76 ff.), welche den beträchtlich größeren Teil des Buches ausfüllt; wenn der Verfasser allmählich, wie es den Anschein hat, seinen Plan dahin erweitern wollte, daß die Entstehung der mittelalterlichen Bilder bis in ihre ersten Anfänge im Altertum hinauf verfolgt werden sollte, so hat er diese Absicht nicht vollständig erreicht. Zwischen dem ersten Kapitel, in dem der Ursprung der griechischen Sternbilder erwogen und gewiß mit Unrecht (vgl. Boll, *Sphaera* 182 ff.; Cumont, *RA* 1, 438) die Bekanntschaft mit dem Zodiakos dem älteren Orient abgesprochen wird, und dem folgenden (17), in denen die Himmelsatlanten, insbesondere der hier sehr schön reproduzierte der Neapeler Statue, besprochen werden und ihr wissenschaftlicher Wert wie ihre Bedeutung für die späteren Darstellungen mit bedenklichen Übertreibungen (Boll, Berl. phil. Wochenschr. 19, 1009 ff.) hervorgehoben ist, klafft eine Lücke und ebenso zwischen diesem Kapitel und dem nächsten (57), in dem der Verfasser nachzuweisen versucht, daß die Sternbilder mit Aus-

nahme des früh in festen Typen erstarrten Tierkreises eine kontinuierliche Ausgestaltung durch die nicht wissenschaftlichen Zwecken dienenden Buchillustrationen erfuhren. Obwohl der Verfasser mannigfach, namentlich in den drei ersten Kapiteln fehlgreift und in dem vierten, dem Hauptteil (S. 76) selbst eingesteht, daß systematische Nachforschung in den Bibliotheken das Material sehr vermehren könne, ist das Buch doch für Mythologen unentbehrlich.

Die beste Frucht, welche die Untersuchung der astrologischen Hss. bisher zutage gefördert hat, ist das große Werk von Fr. Boll, Sphaera, Leipzig 1903 (vgl. auch 'Beitr. zur Überlieferungsgesch. d. griech. Astrol. u. Astron.' Sitzb. Ba W. 1899, 1 ff.). Die neuen Texte sind hauptsächlich Verzeichnisse von *παρανατέλλοντα*, d. h. (75 ff.) von Gestirnen oder Sternen, die beim Aufgang eines Tierkreiszeichens auf- oder untergehen oder im Meridian stehen. Es werden zunächst Exzerpte aus Rhetorios (V. Jahrhundert n. Chr.) nach einer Wiener und Berliner Hss. mitgeteilt; die erstere nennt als Verfasser vielmehr Teukros (I. Jahrhundert n. Chr.?), den B. als Quelle des Rhetorios betrachtet. Es folgen (21 ff.) eine von diesem letzteren abhängige Darstellung der Paranatellonten, die Io. Kamateros (XII. Jahrhundert) in politischen Versen gegeben hat, nach einer Wiener Hs., dann weitere Teukrostexte nach einer vatikanischen, einer Pariser und der o. *[S. 207]* erwähnten Florentiner Hs. Ebenfalls auf Teukros geht zurück der schon von Porphyr gelesene astrologische Dichter Antiochos, von dessen Paranatellontenverzeichnis B. (57 ff.) nach einer vatikanischen und Münchener Hs. Auszüge in Prosa mitteilt. Den Beschluß macht (59 ff.) Vettius Valens (II. Jahrhundert n. Chr. *[u. 213]*), dessen Quelle, die *Σφαιρικά*, z. T. auf einen berichtigten (64) Eudoxos zurückgeführt wird. Alle diese Texte enthalten neben den bekannten griechischen auch zahlreiche bisher unbekannte oder wenig bekannte Sternbildernamen. Nachdem an den ersteren das in den Texten befolgte Verfahren und der Grad der Zuverlässigkeit geprüft ist (90 ff.), wird mit überzeugenden Gründen der Nachweis geführt (158 ff.), daß ein Teil der unbekannten Sternbilderbezeichnungen bei Teukros, Valens und Antiochos mit den Sterntafeln von Dendera und mit anderen Angaben über ägyptische Astrologie übereinstimmt. Zu dem wohlbegründeten Schluß, daß Bootes als Pflüger der ägyptischen Astromythie angehöre (228), hätte darauf hingewiesen werden können, daß man in ihm den Osiris wiederfand, den man sich als Pflüger vorstellte. Zweifelhaft erscheint, ob nicht B. noch immer den griechischen Einfluß auf die Denderatafeln überschätzt; da es feststeht, daß ägyptische Astrologen direkt

auch die Quelle der griechischen, die babylonische Astrologie, benutzten, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß aus der letzteren vieles stammt, was jetzt als rein griechisch erscheint. Denn das Verhältnis der babylonischen Astronomie zur griechischen und ägyptischen ist jetzt der dunkelste Teil in der Geschichte der antiken Sternkunde; auch dem Verfasser (244 ff.) ist es nur in wenigen Fällen gelungen, sicher babylonische Elemente in dem Paranatellontenverzeichnis hervorzuheben. Selbst seine Grundauffassung, daß außer der von ihm als möglich zugegebenen, aber nicht weiter berücksichtigten Übernahme babylonischer Sternbildzeichen in alter Zeit eine, wie er meint, mit Berossos einsetzende hellenistische anzunehmen sei, ist mindestens zweifelhaft (Hdb. 1588 ff.); vielleicht hat die Einwirkung des Zweistromlandes auf Griechenland andauernd und weit stärker bestanden, als der Verfasser glaubt. Auch in Ägypten ist die chaldäische Sterndeuterei wahrscheinlich schon vor der hellenistischen Zeit, deren Produktionskraft auch auf diesem Gebiete gewöhnlich überschätzt wird, mit der einheimischen Sternkunde und Mythologie verwachsen; so erklärt sich der feste Zusammenhang der jungen ägyptischen Astrologie mit altägyptischen Vorstellungen, der den Verfasser (373) zu dem Ausspruch führt, die ägyptische Astrologie sei, wenn auch in allem rein astrologischen Inhalt von sehr spätem Ursprung, so doch in ihrer Eigenart autochthon. Festen Boden gewinnt der Verfasser da wieder, wo er versucht, die Quellen und Vorgänger des Teukros nachzuweisen. Mit Sicherheit kommt er (349 ff.) auf Nigidius Figulus, dessen von Swoboda falsch gedeutete *Sphaera Barbarica* und *Graecanica* mit Recht als eine Darstellung der Himmelsbilder nach griechischer und orientalischer Lehre bezeichnet wird. Hier sind also die beiden bei Teukros vereinigten Reihen noch getrennt. Wie bei Teukros und seinen Nachfolgern waren auch in der *Sphaera Barbarica* die Sternbilder nach dem Prinzip des *παρανατέλλειν* geordnet. Das Werk des Figulus enthielt sicher auch Astromythie; daß es außerdem astrologische Zwecke verfolgte, geht zwar aus den Bruchstücken nicht unmittelbar hervor, wird aber vom Verfasser (359) mit Recht als wahrscheinlich angenommen. Nicht ganz sicher ist auch, daß Nigidius außer der ägyptischen Sphaera die chaldäische behandelte, doch spricht der ganze Charakter seines Werkes dafür, auch hätte er andernfalls schwerlich den zweiten Teil seiner *Sphaera* (statt *Aegyptiaca*) *Barbarica* genannt. Über Nigidius vermögen wir zurzeit nur wenig hinauszukommen. Es sind einige Namen bezeugt, wie die apokryphen

Werke, die auf Nechepso und Petosiris zurückgeführt wurden *[s. u. S. 213 f.]*, und die noch älteren *Σαλμεσχοινιακά*, die der Verfasser mit Recht für ebenfalls ägyptisch erklärt und deren Titel K. Dyroff (378) als 'Buch der Geburtsstätten' (= *γενεθλιαλογία?*) deutet; von Nechepso-Petosiris läßt sich sogar annehmen, daß auch sie bereits den Fixsternhimmel in der Form eines Paranatellontenverzeichnisses gaben. Alles weitere beruht aber bisher auf Vermutungen. Dann werden die Paranatellontenverzeichnisse im fünften Buch des Manilius (379 ff.) und im achten Buch des Firmicus (395 ff.) besprochen. Letzterer hat im ersten Teil die Aufgänge der Sternbilder aus Manilius abgeschrieben und die Untergänge im engen Anschluß an jene aus eigener Erfindung hinzugefügt (404). Der zweite Teil dieses Abschnittes im Werke des Firmicus, die *Myriogenesis*, scheint (409) aus einem gewissen Abraham zu stammen, während der dritte, kürzeste Teil, der über die Aufgänge heller Einzelsterne handelt, wahrscheinlich dem Achilles entlehnt ist. Den Beschluß bildet (412 ff.) eine Darlegung über 'die mittelalterliche Astronomie und neuere Forschung'. — Niemand wird das Buch ohne die Empfindung aus der Hand legen, daß hier viele alte Probleme erledigt und ebenso viele neue aufgestellt sind. Als religionsgeschichtlich wichtig sei außer dem schon bisher Erwähnten noch hervorgehoben, daß, wie der Verfasser selbst (372, 3) feststellt, die von ihm statuierte Entwicklung der ägyptischen Astronomie ein vollkommenes Analogon an der Entstehung der hermetischen Literatur hat, wie sie Reitzenstein rekonstruiert. In der Tat ist dies in der Hauptsache eine erwünschte Bestätigung für beide Untersuchungen; freilich bedarf, wie Reitzensteins Ergebnis *[u. 223 f.]*, so auch das Bolls einer gewissen Modifikation. Was die Mythologie anbetrifft, so wurde der Verfasser durch Roschers ML, dessen Nützlichkeit sich bei derartigen Untersuchungen recht deutlich herausstellt, wirksam unterstützt; nur selten fallen dem Verfasser die mythologischen Parallelen nicht ein (vgl. S. 273 zu den Charites auf dem Stierdionysos o. *[Bd. 85 S. 221]*). Die Hauptsache freilich mußte auch hier die eigene Arbeit des Verfassers tun. Ohne die gründlichste Kleinuntersuchung konnten die vom Verfasser aufgestellten Probleme ebensowenig gelöst werden, als sie ohne einen klaren, stets auf das Ganze gerichteten Blick hätten aufgestellt werden können.

Da es bei der Sternkunde unmöglich ist, zwischen der Geschichte der Wissenschaft und der Literatur, in der sie niedergelegt ist, eine sichere Trennungslinie zu ziehen, so seien schon hier

einige Untersuchungen hervorgehoben, die sich mit der *Geschichte und der Theorie der Astrologie* im Altertum befassen.

Ein fast tragisch zu nennendes Schicksal hat es gefügt, daß eben, während die Veröffentlichungen ungedruckter astrologischer Texte begannen, derjenige französische Forscher, der wie kein anderer dazu berufen war, es unternahm, die antike Astrologie als System darzustellen: Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899 (vgl. auch desselben Verfassers Artikel *Mathematici* bei Daremberg-Saglio). Das Buch ist in seiner übersichtlichen Anordnung und klaren Fassung jedem nur gelegentlich auf astrologische Fragen stoßenden Forscher unentbehrlich und wird natürlich manchmal als Kommentar zu schwierigen Stellen auch dem gute Dienste leisten können, der sich durch eingehendes Studium dieser Literatur bereits einige Vertrautheit mit dem fernliegenden und unerfreulichen Gebiet erworben hat. Aber im ganzen ist es doch schwer zu verstehen, daß ein so umsichtiger Forscher seine Arbeit in einem Augenblick abschloß, wo eine ungeheuere Erweiterung des Materials in sicherer Aussicht stand; und jedenfalls wird man es beklagen, daß ein so umfangreiches Werk, das auf solcher Beherrschung des gerade vorhandenen Stoffes beruht, doch schon wenige Jahre nach seinem Erscheinen auf wichtigen Gebieten namentlich hinsichtlich der meisten die Geschichte der Wissenschaft betreffenden Fragen überholt ist. Das Buch des Verfassers mußte um so schneller veralten, als er allzusehr der bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung doppelt gefährlichen Neigung folgt, das, was nicht bezeugt ist, als nicht vorhanden zu betrachten. Die notwendige Folge davon ist, daß er die Erscheinungen gewöhnlich allzusehr herabrückt. Vettius Valens ist ihm (S. XIII) wie schon dem Salmasius der von Konstantin wegen der Gründung von Byzanz befragte Astrologe; allein da es bei diesem Gewerbe sehr glaublich ist, daß ein berühmter Name auf spätere Zunftgenossen übergeht, scheint es doch geraten, den in dem leider noch immer nur zum kleinen Teil edierten Werke enthaltenen Zeitangaben zu folgen, die nicht über Antoninus Pius hinausführen, und demnach das Werk mit Scaliger und den meisten deutschen Forschern (vgl. Rieß bei Pauly-Wissowa 2, 1822; Boll, *Sphaera* 59) in die zweite Hälfte des II. Jahrhunderts zu setzen. Eine Hauptquelle des Valens, die Schriften des Nechepso und Petosiris, sind nach Bouché Leclercq, der sich an eine seitdem von ihrem Urheber selbst aufgegebene Ansicht von Boll anschließt,

unter Tiberius verfaßt. Der Wahrheit näher gekommen war schon Rieß *[vgl. Jahresber. 85, 143]*, der die Abfassung dieses Werkes in das I. Jahrhundert v. Chr. setzte. Allein auch dieser Ansatz hat sich als zu jung herausgestellt; vgl. Kroll, N. Jahrb. 7, 559 ff. *[s. u.]*; Boll, Sphaera 213; 374; Reitzenstein, Poimandres 4 ff. Der letztere folgert namentlich — im Gegensatz zu Rieß — aus einer Vergleichung von *fr.* 1 R. und Poseidon. bei Senec. *cons. ad Marc.* 18, 2, daß Poseidonios den Nechepso und Petosiris bereits gekannt habe: ein wenn auch nicht vollkommen sicherer, so doch mindestens beachtenswerter Schluß. Wie in den hier gekennzeichneten Fällen verfährt der Verfasser auch sonst unkritisch, weil er sich allzu ängstlich an die Überlieferung anklammert. Daß auch er der Ansicht huldigt, die Griechen seien erst nach Alexander mit der Astrologie bekannt geworden (vgl. dagegen Hdb. 1588 ff.), braucht unter diesen Umständen kaum noch gesagt zu werden. Viel seltener, aber doch hin und wieder, macht sich dieser prinzipielle Fehler bei der Darstellung der antiken Theorie, in welcher der Hauptwert des Buches beruht, geltend.

W. Kroll, N. Jahrb. 7, 559 ff. gibt eine kurze Übersicht über die Geschichte der Astrologie im Altertum. Als Erfinder der Lehre sind, da die Ägypter wohl nur Vermittler waren, die Chaldaier zu betrachten, denen der Verfasser mit Recht die Bekanntschaft mit dem Zodiakos und (561) mit Hommel auch die mit den 36 Dekanen zuschreibt; doch war auch bei ihnen nach Kr. das Verfahren noch sehr einfach: 'es scheint fast, als sei es dem einzelnen Priester überlassen gewesen, aus den Himmelserscheinungen die Folgerungen zu ziehen, die er für richtig hielt'. Daß den älteren Griechen die Kenntnis von der Lehre völlig gefehlt habe, scheint auch Kr. anzunehmen. Die gegen Ende der hellenistischen Zeit sich plötzlich mehrenden Erwähnungen der Astrologie erklärt er in der Weise, daß gegen einen Stoiker, der seiner Schule entsprechend, arglos astrologische Lehren verwertet hatte, sich Karneades erhob, daß aber, nachdem Panaitios bereits den Rückzug angetreten, Poseidonios der chaldäischen Doktrin zum Siege verhalf. Für die spätere astrologische Literatur wurden maßgebend die Werke des Nechepso und Petosiris *[s. o.]*, nicht ein einzelnes Werk, wie man bisher angenommen hatte, sondern zwei wahrscheinlich von demselben Verfasser herrührende Bücher, die aufeinander Bezug nahmen und von denen vermutlich jedes dem Verfasser des andern dediziert war. Verfaßt sind beide Werke in Ägypten, und zwar nach 170 v. Chr., da damals der Mathematiker

Hypsikles lebte, mit dem Nechepso in der Bestimmung der Aufgangszeiten der zwölf Tierkreiszeichen übereinstimmt. Sehr wahrscheinlich sind beide Werke in die Zeit von 170—100 zu setzen, für welche, wie Kr. nachweist, alle in den Büchern enthaltenen politischen Anspielungen zutreffen.

k) Mystische Literatur.

H. Demoulin, *Épiménides de Crète*, Bruxelles 1901, gibt eine sorgfältige Übersicht über die antiken Zeugnisse und die moderne Literatur. Der Verfasser betrachtet Ep. als eine historische Persönlichkeit, die sicher (?) um 625 nach Athen kam, um die Stadt vom kylonischen Frevel zu reinigen. Daß Ep. sich auch in Sparta und anderen Städten als Sühnepriester aufhielt, ist nach dem Verfasser wahrscheinlich, dagegen gehören die sonstigen Angaben über ihn, auch seine Beziehungen zu Solon, in das Gebiet der Legende.

Eine Übersicht über die *orphische Literatur* ist in Roschers ML 2, 1117 ff. gegeben. Es wird der Nachweis versucht, daß die älteste vom Dichter der *Ilias* und von Platon gelesene orphische Theogonie um 600 in Unteritalien und bald nachher ebendort eine dem Orpheus beigelegte Eschatologie entstanden sei. Beide Gedichte wurden im VI. Jahrhundert mehrfach auch in anderen Gemeinden nachgeahmt; am wichtigsten sind die athenischen Dichtungen. Im Mutterland erhielt die orphische Poesie einen neuen Inhalt, sie wurde Trägerin der Lehre von dem All-Einen, in das der einzelne durch Aufgabe der Persönlichkeit, d. h. durch Überwindung aller Affekte aufgehen müsse, um aus dem qualvollen Kreis der Wiedergeburten herauszukommen. Eingekleidet wurden diese Ideen in Mythen, zu denen außer den alten krotoniatischen Gedichten auch attische Kultstätten, besonders Eleusis, aber außerdem kleinasiatische (über Phanes vgl. Roscher, ML 3, 2250 ff.) und andere fremde Gottesdienste beigesteuert haben. Aus diesen Elementen erwuchsen, wir wissen nicht wann, die 'hieronymianische' und die sog. 'rhapsodische Theogonie' (Für Kerns Ansicht, daß die letztere bereits von Platon gelesen wurde, ist Gomperz, Griech. Denk. I², Leipzig 1903, S. 428, eingetreten; da er aber so wenig als Kern selbst, der mehrfach seine Behauptungen wiederholt hat, das geringste Neue zur Begründung beibringt, so lag damals und liegt jetzt kein Grund vor, auf seine Konstruktionen näher einzugehen, zumal ihm das eigentliche Problem nicht klar geworden ist). Ebenfalls in Athen entstanden nach kleinasiatischem Muster die orphischen Reiseberichte.

Die athenischen *Orphika* haben in hellenistischer Zeit weitergewirkt; wahrscheinlich dem I. Jahrhundert v. Chr. entstammt die erhaltene Hymnensammlung, die bestimmt war, als Gebet- und Zauberbuch für eine Gemeinde zu dienen. —

Die *Goldplättchen aus Unteritalien*, auf denen bekanntlich u. a. einzelne Verse einer wahrscheinlich orphischen Eschatologie aufgezeichnet sind, wurden in der Berichtsperiode neu herausgegeben von Gilbert Murray in J. Harrisons *Prolegomena to the study of Gr. Mythol.* 660 ff. Der Versuch von Diels (Festschr. f. Gomperz 1 ff.), auf dem zweiten Timponeplättchen, auf welchem Comparetti fast nur einzelne Namen entziffert hatte, einen zusammenhängenden Demeterhymnos zu rekonstruieren, wird als ganzes abgelehnt, aber im einzelnen verwertet.

Von großer Bedeutung für die Geschichte der religiösen Vorstellungen bei den Griechen ist indirekt die Feststellung der *Beziehungen zwischen der Mystik und den Philosophen*; doch fallen diese mehr in das Gebiet der Philosophie, und über die meisten Arbeiten ist bereits von Lortzing *[Jahresber. 112, 157 ff.]* berichtet. Nur einige dort teils nicht berücksichtigte, teils unmittelbar in die Religionsgeschichte einschlagende, für die Erforschung dieser unentbehrliche Untersuchungen müssen hier erwähnt werden.

Hier kommt zunächst in Betracht das umfassende Werk von Lewis Campbell, *Religion in Greek Literature*, London 1898 *[u. I, 6]*, in dem (245 ff.) das Fortleben des 'Orphismus' behandelt wird. Was *Pythagoras* anbetrifft, so bezweifelt der Verfasser (248 ff.) aus entwicklungsgeschichtlichen Gründen, daß der Philosoph aus einer unklaren Mystik geschöpft habe, ebenso aber wegen der chronologischen Schwierigkeit, daß diese, als deren ersten und einzigen alten Vertreter er Onomakritos ansieht, von Pythagoras abhänge. Er folgert daraus, daß Philosophie und Mystik sich unabhängig voneinander, aber aus einer gemeinsamen Wurzel entwickelten. Obwohl die Seelenwanderungslehre nach dem Verfasser den Ägyptern unbekannt war, ist er doch (vgl. auch 191) geneigt — nach Cook, *Cl. Rev.* 13, 419, zu geneigt —, ägyptischen Ursprung beider Lehren zuzugestehen. Im Hdb. 1028 ff. ist versucht worden, die verschiedenen Möglichkeiten abzuwägen; Campbells Vorstellung ist zwar in der Hauptsache richtig, bedarf aber im einzelnen doch mannigfacher Modifikationen.

Das Verhältnis der Orphiker zu *Herakleitos* behandelt

Nestle, Philol. 64, 367 ff. Das Ergebnis ist, daß der Philosoph die orphische Mystik zwar scharf bekämpft hat, aber doch mit ihr mannigfach übereinstimmt.

†G. Thiele, Hermes 32, 68—78 erklärt die Namen der Elemente des *Empedokles*, über deren Bedeutung bekanntlich schon die antiken Ausleger schwankten, in folgender Weise: Zeus = *αἰθήρ* = *ἀήρ*; Hera = Erde; Aidoneus = Feuer; Nestis = Wasser. Der letztere Name ist, wie der Verfasser aus Phot. *Νήστης· Σικελικὴ θεός· Ἄλεξις* folgert, eigentlich Bezeichnung einer sizilischen Quellnymphe gewesen, wogegen Kaibel einwendet, daß die Göttin nur deshalb, sei es von Empedokles, sei es von dem Lexikographen, sizilisch genannt werde, weil sie nur bei Empedokles vorkam. Noch befremdlicher als dieser Name, der vielleicht von Empedokles oder einem seiner philosophischen Vorgänger aus der Wurzel *νιδ*, *νεδ* (vgl. *Νέδα*, *Νέδων*) zugleich in Anlehnung an *νῆστις* 'zum Fasten gehörig' frei geschöpft sein könnte, ist die Bezeichnug des Feuers als Hades; was Th. anführt, daß der Akragantiner, einer religiösen Vorstellung seiner Landsleute folgend, sich das Feuer als im Innern des Ätna eingeschlossen dachte, ist zwar natürlich möglich, entbehrt aber doch einer sicheren Grundlage. Wertvoller als diese leicht gefügten Vermutungen ist die Mitteilung, die Th. über Darstellungen der vier Elemente in einem Münchener und Wiener Codex gibt. Aer wird hier auf dem Adler dargestellt: das paßt zu dem Zeus des Empedokles, doch läßt der sitzende Jüngling eine Beziehung zum Zeustypus ebensowenig erkennen, wie der auf einem Löwen sitzende Ignis zum Hades und das im Vindobonensis auf einem Greifen, in dem Monacensis auf einem delphinartigen Seetier reitende Wasser zur Nestis. Eher könnte die auf einem Kentauren reitende und diesen säugende Erde im Diademschmuck der Hera entsprechen. Mit Recht führt der Verfasser diese Darstellungen auf spätantike Vorbilder zurück, bezweifelt aber hier wie bei den aus der Kaiserzeit stammenden Darstellungen der Elemente, zu denen er auch die bestrittenen Reliefs vom Friese der *Ara pacis* rechnet, einen Zusammenhang mit Empedokles. Dagegen glaubt Th. — und dies scheint mir zweifelhaft —, daß an ähnliche Bildungen die spätantiken Darstellungen der vier Elemente anknüpften.

Platon: R. H. Woltjer, *De Platone Praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice. Pars prima,* Diss. Leiden 1904 versucht nach einer sehr umfangreichen Einleitung (1—125), in der allgemeine Vorfragen behandelt werden, nachzuweisen, daß Platon zwar die Orphiker als Philosophen hochschätzte, dagegen Orpheus

als Dichter von Hymnen und von einer Theogonie nicht kannte oder nicht anerkannte. Daß *Tim* 40 d ironisch aufgefaßt werden müsse (179 f.) und daß daselbst mit den Worten *τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὥς ἔφασαν*, gar nicht Orpheus, sondern Homer und Hesiod gemeint seien (184 ff.), hat der Verfasser m. E. nicht erwiesen. In dem letzteren Punkt hat W. freilich den Beifall eines sonst strengen Kritikers seiner Arbeit (Lortzing, Berl. phil. Wochenschr. 25, 444) gefunden; allein aus *Ξ* 201 konnte Okeanos als Vater der Titanen nicht erschlossen werden, dagegen stimmt die Stelle vollständig mit der orphischen bei Plat. *Krat.* 402 b überein, die der Verfasser ebenso wie das dazu früher (Gr. Kulte u. Mythen I, 615; Roscher ML 3, 1121 f.) Bemerkte mißverstanden hat. Wenn bei Orpheus Okeanos Vater der Titanen war und zuerst die zweigeschlechtliche Zeugung durch *γάμος* einführte, so konnte dies als Beispiel dafür angeführt werden, daß Philosophen und Dichter das Wasser an den Anfang setzten, und daß mithin Rheia von *ῥέω* abgeleitet sei. Dagegen berechtigen Stellen wie Hsd. *Θ* 94 f. oder Plat. *νομ.* 817 d keineswegs dazu, wie W. 198 glaubt, unter den *ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὥς ἔφασαν*, Homer und Hesiod zu verstehen. — Den Einfluß einzelner orphischer Gedanken, insbesondere der Lehre von dem Gefängnis der Seele will F. M. Cornford, *Cl. Rev.* 17, 433 ff. bei Platon nachweisen. Neue Resultate können schon deshalb nicht gewonnen werden, weil dem Verfasser fast die gesamte neuere deutsche Literatur über diese vielbehandelte Frage unbekannt geblieben ist. Der Versuch, in den drei Ständen des platonischen Staates eine Beeinflussung durch die Vorstellung von den aufeinanderfolgenden Menschenaltern zu erkennen, von denen die griechischen Kosmogonien erzählten (434 ff.), ist in der Anlage verfehlt.

Immer mehr bricht sich mit Recht die Überzeugung Bahn, daß die für die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Ideen allerdings ungleich wichtigere alte Mystik nur auf dem Umweg über die spätere zu erforschen sei. Es ist deshalb natürlich und erfreulich, daß dieser letzteren in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit der Forscher sich mit Vorliebe zugewendet hat. Allerdings ist dieses Interesse nicht den eigentlichen griechischen Mystikern zugute gekommen. Da die wenigen Arbeiten, die sich mit den mystischen Philosophen und Wundermännern des ausgehenden Altertums beschäftigen, obenein begreiflicherweise mehr die philosophische als die religionsgeschichtliche Seite ins Auge fassen, so

sind von dieser ganzen Literatur hier nur zwei Arbeiten zu nennen, die den *Apollonios von Tyana* behandeln. E. Straggeri, *Ap. di Tyana e la cronologia dei suoi viaggi*, Terranova 1901, dessen Darstellung daran leidet, daß er dem phantastischen Charakter des philostratischen Berichtes nicht genügend Rechnung trägt, und M. Wundt, Zs. für wissensch. Theol. 49, 309 ff.

Umfangreicher ist die Literatur über dasjenige Gebiet des hellenistischen Mystizismus, wo sich Griechentum und orientalische Religionsspekulation begegnen. Es hat dazu der Umstand wesentlich beigetragen, daß wichtige neue Dokumente zutage getreten sind. Ca. 100, z. T. sehr zerstörte Hexameter einer aus dem IV. Jahrhundert n. Chr. stammenden, aber vielleicht für die Entwicklung des hellenistischen Mystizismus bedeutsamen *Kosmogonie* gibt Reitzenstein 'Zwei religionsgesch. Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Biblioth.', Straßb. 1901 heraus. Fast wichtiger noch als der Text, in dem die Emanation des Hermes aus Zeus und die Ordnung der Welt durch Hermes, seinen Sohn Logos und Angelos beschrieben wird, ist Reitzensteins Kommentar, der besonders die Geschichte der Vorstellungen vom weltschöpfenden Thot, vom Logos, von der *σοφία*, die Einwirkung altägyptischer Vorstellungen einerseits auf griechische, anderseits auf jüdisch-christliche darstellt. Der Verfasser nimmt an, daß der Dichter ein frühalexandrinisches, kosmogonisches Gedicht frei nachahmt, in dem platonische, aristotelische und frühstoische Vorstellungen mit ägyptischen verbunden waren; Spuren dieses Gedichtes will R. (S. 66) auch im Anfang von Ovids *Metamorphosen* finden. Überhaupt glaubt er wegen Ap. Rh. 1, 496 ff., V *E* 6, 31 ff., Claud. 33, 248 ff., daß nach dem Typus des von ihm für das III. Jahrhundert v. Chr. vorausgesetzten Gedichtes in hellenistischer Zeit eine umfangreiche theogonische Literatur geblüht habe. Die Gesamtauffassung des Verfassers von dem Eindringen barbarischer Lehren in diese hellenistische Literatur scheint mir richtig — deswegen muß man auch von dem sonst naheliegenden Versuch abstehen, die 'rhapsodische Theogonie' des Orpheus, die nichts Orientalisches enthält, in diese Literatur einzureihen —; einseitig ist R. jedoch darin, daß er nur die ägyptischen Einwirkungen auf den Hellenismus hervorhebt, statt auch die übrigen orientalischen Kulturen zu berücksichtigen. So umfangreich seine Kenntnis in dieser meist wenig erfreulichen Literatur ist, so bleibt er doch weit hinter dem anzustrebenden Ziel einer vollständigen Beherrschung des von ihm erschlossenen Gebietes entfernt, und demgemäß sind seine

Ergebnisse zwar als wahrscheinlich ungefähr richtig beachtenswert, sie können aber noch keineswegs als sicher gelten.

Durch diese Kosmogonie wurde Reitzenstein auf die *hermetische Literatur* geführt, in der ja Hermes als Weltschöpfer vorkommt. Wichtig ist für diese Vorstellung namentlich der *Poimandres*, an dessen Anfang ebenfalls eine Kosmogonie steht. Diese Schrift hat Reitzenstein 'Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur', Leipzig 1904, mit langer, begründender Einleitung neu ediert. Außer dem *Poimandres* selbst (= K. I) werden herausgegeben (339 ff.) K. XIII (nach Reitzensteins Zählung XIV) und XVI—XVIII; ferner erhalten wir (311 ff.) die erste Veröffentlichung eines Exzerptes aus einer anonymen Diadochengeschichte nach *cod. Palat.* 129, das zwar voller historischer Fehler, aber doch wegen der Beziehungen zu Alexanders Testament in der Metzer *Epitoma* wichtig ist, dann (292 ff.) eines langen *φυλάκτηριον* nach cod. Paris. 2316, endlich aber auch noch mehrere Neupublikationen bereits bekannter Texte, z. B. (147 ff.) des von Wessely herausgegebenen Mysteriums im Papyrus Mimaut, (83 ff.) der 'Naassenerpredigt' bei Hippol. 5 und (102 ff.) der Anthroposlehre in Zosimos' Buch Ω. Leider wird der Wert dieser letzteren Veröffentlichungen dadurch verringert, daß der Verfasser darauf ausgeht, ältere Textgestaltungen zu ermitteln; denn auch da, wo er eine ungefähr richtige Einsicht in die Entstehungsgeschichte der Überlieferung gewonnen hat, sind wir doch weit davon entfernt, mit philologisch-historischer Methode ältere oder gar ihre älteste Form wiederherzustellen, und selbst bei dem verhältnismäßig am besten rekonstruierten Naassenertext bleiben noch wichtige Fragen unentschieden, z. B. die, ob R. mit Recht annimmt, daß sich ursprünglich zwar keine christlichen, aber jüdische Einflüsse zeigen. Es muß daher der Leser, um überhaupt nur ein Urteil zu haben, hier entweder die Originalpublikationen mit zur Hand nehmen, oder sich mühsam durch Reitzensteins Anmerkungen durcharbeiten, die noch dazu die auf den Text bezüglichen Angaben untermischt mit sachlichen Erklärungen, also wenig übersichtlich, bieten. So sehr es aber auch zu beklagen ist, daß der Leser sich wochenlang anstrengen muß, um schließlich nicht eine abschließende Leistung — die R. selbst plant —, sondern etwas nicht bloß dem Umfang des veröffentlichten Stoffes nach, sondern ebenso hinsichtlich der Vertiefung in ihn Provisorisches zu erhalten, so müssen wir doch dankbar dafür sein, daß der Verfasser viele verborgene Fäden klargelegt hat.

Bei der Darstellung der weiteren Ergebnisse Reitzensteins ist außer dem 'Poimandres' selbst auch ein Aufsatz desselben Verfassers (N. Jahrb. 13, 177 ff.), die Ausführung eines auf dem Philologentag zu Halle gehaltenen Vortrags, zu berücksichtigen, in dem außer einer Inhaltsangabe des Buches auch einzelne Berichtigungen geboten werden.

Das *Corpus* der hermetischen Schriften ist um 300 von einem ägyptischen Priester zu dem Zweck zusammengestellt worden, die hellenisierte ägyptische Religion als identisch mit der Reichsreligion, also dem Sonnenkult, zu erweisen. Die gesammelten Schriften entstammen sehr verschiedenen Zeiten und sind in langem Gemeindegebrauch vielfach interpoliert und umgestaltet worden. Sie polemisieren gegeneinander. Außerhalb des *Corpus* sind uns bedeutende Bestandteile der hermetischen Literatur in der lateinischen Übersetzung eines λόγος τέλειος *[vgl. u. S. 228]* in Bruchstücken bei Stobaios, Lactanz, Kyrillos, Iohannes Lydos, in den Schriften des Petosiris und Nechepso, die sich wenigstens in der Form an die hermetischen Bücher anschließen, endlich auch in der alchimistischen Literatur erhalten, die ihnen ebenfalls eine Fülle von Formeln, Einleitungen und Visionsberichten entnimmt. Bestimmt waren alle diese Schriften (Poim. 248) für eine Gemeinde, die zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr., wahrscheinlich um Christi Geburt gestiftet ist. Letztere Datierung stimmt zwar mit der von Ménard aus anderen Erwägungen erschlossenen überein, ist aber ganz unsicher; sie stützt sich nur auf das chronologisch nicht zu bestimmende Auftreten der Anthroposlehre in Ägypten. Aber auch die weitere Ansetzung, obgleich an sich nicht unwahrscheinlich, ist doch durch ein äußeres Zeugnis nicht so bestimmt zu begründen, als Reitzenstein meint. Dieser sieht einen sicheren Beweis für die Entstehung vor dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert in dem Umstand, daß der Verfasser des '*Hirten*' des Hermas zwar nicht unseren *Poimandres*, aber doch eine ausführliche Fassung (32) oder mindestens eine nahe verwandte Schrift benutzt hat. Mit Recht hebt der Verfasser hervor, daß die fraglichen Übereinstimmungen ursprünglich heidnisch sind, und daß sich überhaupt in der hermetischen Literatur die noch von Zeller behaupteten christlichen Elemente nicht finden; trotzdem ist die chronologische Folgerung deshalb nicht ganz sicher, weil innerhalb der mystischen Literatur die Einkleidungen ebenso wie die Gedanken selbst eine partielle Konstanz zeigen, so daß Übereinstimmungen zwischen zwei Literaturwerken, von denen das eine (wie in unserem Fall die

Quelle des Hermas) nur mangelhaft bekannt ist, nicht den Schluß rechtfertigen, daß die Werke weiter zusammengingen. — Der Grundgedanke der Poimandresreligion — bei dessen Entwicklung wir der klareren Darlegung N. Jahrb. 13, 181 folgen — ist die Überzeugung von einer unaufhörlich fortwirkenden Offenbarung Gottes: *Νοῦς*. Man will den sich offenbarenden Geist schauen, mit ihm eins werden; die Verfasser der Schriften nehmen die altägyptische Vorstellung auf, daß Gott in ihnen weile, durch sie rede oder schreibe; nur das berechtigt sie dazu, andere zu belehren. Das Einswerden mit Gott befähigt den Menschen, sich von der *εἱμαρμένη* freizumachen. Am deutlichsten zeigt sich dies in der nach R. schönsten der hermetischen Schriften, in der vierten. Der Prophet erzählt zunächst, wie er in einer Vision die Entstehung der Welt geschaut, nachdem Gott *Νοῦς* selbst in ihn herniedergestiegen sei. Zuerst sieht der Prophet ein Meer von Licht: es ist der *Νοῦς*, aus dem sich dann die Finsternis, die ungeordnete Materie niedersenkt. Aus dem Licht springt der Logos zur Materie herab, aus der nun Luft und Feuer sich ordnend emporsteigen. Als ihren Herrn emaniert Nus seinen zweiten Sohn, den Demiurgos, der die sieben Planeten, die Herren der *εἱμαρμένη*, erschafft und sich dann mit dem Logos vereinigt. Als sein drittes Kind emaniert der Nus den Gottmenschen, der herniedersteigend erst das Wissen des Demiurgos (und Logos) und die Kraft der Planeten an sich nimmt, dann aber, entzückt von der Schönheit seines eigenen Bildes, das ihm Erde und Wasser widergespiegelt haben, sich zur Materie selbst herniederläßt. In ihr schafft er — entsprechend der Art der sieben Planeten — sieben ursprünglich zweigeschlechtliche, später von Gott getrennte Menschen, die ihrem Ursprung nach göttlich, aber zugleich der *εἱμαρμένη* unterworfen, wieder aufsteigen können, wenn sie fromm sind. Dann senkt sich der Menschenhirt selbst zu ihnen hernieder und führt sie durch die sieben Sphären wieder hinauf, in deren jeder sie einen Teil ihrer bösen Anlage zurücklassen, bis sie geläutert in die Ogdoas eingehen. — Die Entwicklung der merkwürdigen Religion, von der diese Schrift Zeugnis ablegt, scheint nach R. 181 schon in vorgriechischer Zeit begonnen zu haben. Exklusiv waren die ägyptischen Götter nie gewesen, früh zeigt sich ein Synkretismus, der ägyptische Götter nicht bloß anderen ägyptischen, sondern auch ausländischen gleichsetzte und nach der Ansicht des Verfassers, wenn ich ihn recht verstehe, schon die Elemente der Gnosis in sich barg. Der persische Dualismus und der babylonische Sternen- und Schicksalsglauben wirkten ein. Aber die Haupt-

anregung kam nach dem Verfasser S. 183 durch die Griechen, seitdem im III. Jahrhundert eine lebhafte Strömung auf die Ausgleichung orphischer Traditionen und Mysterien und der griechischen Philosophie mit der 'Weisheit' der Ägypter hinarbeitete. Unter ihrem Einfluß ist nach R. 185 die Astrologie eines Chairemon, der im I. Jahrhundert n. Chr. alle ägyptischen Götter zu Sterngöttern gemacht und ihnen einen großen, wenngleich nicht absoluten Einfluß wenigstens auf das äußere Schicksal des Menschen eingeräumt hatte, wieder überwunden worden. — Das sind die Elemente, aus denen nach Reitzenstein die eigentümliche, in den hermetischen Schriften gelehrte Religion hervorging. Ihre weitere Entwicklung schildert der Verfasser im 'Poimandres', zu dessen Betrachtung wir uns jetzt zurückwenden müssen, folgendermaßen. Gestiftet durch einen ägyptischen Priester, soll die Gemeinde sich allmählich ausgebreitet haben und im II. Jahrhundert selbst nach Rom verpflanzt sein; zugleich aber soll sich seltsamerweise der mystische Grundzug und mit ihm das ägyptische Element um so mehr gesteigert haben, je weiter die Gemeinde über die Grenzen Ägyptens hinauswuchs. Indem aber dadurch die Bedeutung des Prophetentums zunahm, näherte sich die Gemeinde nach R. den zahlreichen Hermesgemeinden, in die sie im Laufe des III. Jahrhunderts vollständig aufging. Nachdem auch diese Bewegung erlahmt war und das Judentum einigen Einfluß auf die Poimandresgläubigen gewonnen hatte, entschwindet die Gemeinde im IV. Jahrhundert unseren Blicken.

Reitzensteins Rekonstruktion beruht nur auf der mehr oder minder unsicheren Datierung der zufällig erhaltenen hermetischen Schriften und hat zur Voraussetzung, daß sie alle für eine Gemeinde, und zwar für dieselbe, mehrere Jahrhunderte hindurch bestehende, also doch fest organisierte Gemeinde geschrieben seien. — Daß in den griechischen Bestandteilen des *Poimandres* babylonische und ägyptische Bestandteile zusammengeflossen sind, hat der Verfasser richtig erkannt; aber daß erst am Schluß der hellenistischen Zeit diese Elemente vereinigt wurden, ist eine unbegründete und unwahrscheinliche Annahme. Die mystische Lehre von der Erlösung aus dem Kreislauf der Seelenwanderung, von dem Einswerden mit dem All-Einen durch Ertötung der Affekte hat im VI. Jahrhundert wahrscheinlich von Babylonien aus im Siegeslauf Indien und das barbarische Kleinasien überflutet, auf Eran und Griechenland tiefgehenden Einfluß ausgeübt; ist es im mindesten wahrscheinlich, daß Ägypten von ihr unberührt geblieben sei? Herodots 2, 123 ausdrückliches Zeugnis über die ägyptische Seelen-

wanderungslehre wird als ein Mißverständnis auch vom Verfasser S. 22, 2 bezeichnet, weil die Hieroglyphentexte schweigen; aber wir wissen von der Entwicklung der ägyptischen Religion in der Perserzeit nichts, und Herodots Mißverständnis wäre unbegreiflich. Aus der Fähigkeit der Seele, beliebige Gestalten anzunehmen, konnte er doch unmöglich einen dreitausendjährigen Zyklus zwangsweiser Verwandlungen machen. Sollten solche Schlüsse allgemeinere Billigung finden, so verlöre unsere Wissenschaft das Recht, sich eine historische zu nennen. Es kommt hinzu, daß glaubhaft und ohne bisher angezweifelt zu werden im späteren Ägypten religiöse Vorschriften bezeugt sind, die nur durch den Einfluß der mystischen Lehre vom Eingang in das ungeteilte Sein, das Nicht-Sein oder Über-Sein, erklärt werden können. Wenn diese Vorstellungen schließlich sogar einigen Einfluß auf den erstarrten offiziellen Kult gewinnen konnten, so müssen sie private Kreise einst bedeutend ergriffen haben. Die Umgestaltung der altägyptischen Vorstellungen, die Einkleidung der neuen, aus dem semitischen Vorderasien stammenden mystischen Ideen in ägyptische Mythen ist wahrscheinlich ein halbes Jahrtausend früher erfolgt, als der Verfasser annimmt. Daß er diesen alten Mystizismus nicht als den Ausgangspunkt des hellenistischen erkannt, daß er immer wieder versucht hat, die hellenistischen Vorstellungen direkt von altägyptischen herzuleiten, ist der große Fehler, der seinen Untersuchungen wie so vielen anderen modernen Forschungen über den Hellenismus verderblich werden mußte. Indem er die hermetische Literatur, die jüdische und christliche Gnosis, gelegentlich auch den Mystizismus der späteren griechischen Philosophie, also Lehren vergleicht, die in der Tat von einem und demselben Gedankenkreis aus befruchtet sind, gelangt er natürlich dazu, manche Gedankenreihen weit besser als bisher zusammenzufügen. Was er z. B. im dritten Kapitel über die *εἱμαρμένη* und über den Gott-Mensch sagt, ist höchst beachtenswert. Aber auch hier bleibt er an peripherischen Erscheinungen stehen und gewinnt keinen vollen Einblick in den inneren Zusammenhang; er erkennt z. B. nicht, daß die Befreiung von dem Zwange der Notwendigkeit oder, wie der von Reitzenstein nicht zitierte griechische Mystiker es nennt, von dem *κύκλος Ἀνάγκης* (Hdb. 1040, 6) ursprünglich identisch war mit der Erlösung von der Seelenwanderung, mit der Hinaufführung der Seele in die lichte Ätherwelt über den hindernden Planetensphären. Daß die spätere hermetische Literatur diesen Lehren teils gleichgültig, teils ablehnend gegenübersteht, beweist nichts gegen ihre ursprüngliche

Zusammengehörigkeit mit den hermetischen. — Wie über den Zeitpunkt, in dem sich die babylonischen und die ägyptischen Vorstellungen mischten, so urteilt der Verfasser nicht immer richtig über die Heimat der einzelnen Lehren. Die methodischen Fehler, die er (79, 2) Anz (zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897) zum Vorwurf macht, hat er, obwohl er diesem in dem Überblick über die Quellen überlegen ist, doch auch selbst nicht ganz vermieden; ja, er ist bisweilen weiter von der Wahrheit entfernt geblieben als Anz, der das Wesen des orientalisierenden Mystizismus und den starken babylonischen Einschlag in ihm z. T. schon besser erkannt hatte. Daß das ägyptische Element von dem Verfasser überschätzt sei, ist ziemlich allseitig (vgl. z. B. Zielinski, Arch. f. Rlw. 8, 322; Dieterich, ebenda 495; Kroll, Berl. phil. Wochenschr. 26, 481) und gewiß mit Recht ausgesprochen worden. Reitzenstein leitet — zwar natürlich nicht kritiklos, aber doch ohne die nötige und mögliche Sichtung — ganze Kreise der hermetischen Vorstellungen materiell von Ägypten her, wenn sie in ägyptische Mythen eingekleidet sind, ohne zu erwägen, daß der Gedanke hier nachträglich in eine ältere Form hineingezwängt sein kann. Es ist ja sehr begreiflich, daß er, der von ägyptischen Schriften ausgeht, geneigt ist, überall ägyptischen Ursprung aufzuspüren, aber für die Untersuchung ist es doch ein Nachteil, daß er selbst da, wo die ägyptische Einkleidung fehlt, womöglich Anlehnung an die Kulte des Nillandes sucht, daß er deshalb sogar bedeutende und lehrreiche Unterschiede übersieht und gerade die Unebenheiten verflacht, aus denen der wirkliche Ursprung der Vorstellungen erschlossen werden konnte. Er billigt z. B. (53) die unüberlegte Vermutung von Maaß, Tagesgötter 33, daß unter den *Mathematici* bei Serv. V *A* 6, 714 Ägypter zu verstehen seien, weil derselbe Kommentar in der Einleitung zum 6. Buch bemerke, daß Vergil vieles *per altam scientiam philosophorum*, *theologorum*, *Aegyptiorum* genommen habe; er glaubt dies dadurch stützen zu können, daß bei Servius von den sieben Planeten Sonne und Mond ausgelassen seien, womit er verbindet, daß auch in einem demotischen Text, der aber aus dem Griechischen übersetzt ist, nur fünf Planeten genannt sind. Allein die Zusammenfassung der fünf wirklichen Planeten, die die Alten kannten, ist ebenso wie die gesonderte Nennung oder Darstellung von Sonne und Mond neben den sieben Planeten so natürlich, kommt auch in Eran und bei den Babyloniern so häufig vor, daß daraus für die ägyptische Heimat gar nichts zu

folgern ist. Dagegen zeigt die dem Servius nächststehende Formulierung dieser Lehre (Orig. *contra Cels.* II, S. 92, 10 ff. K.), daß hier ursprünglich die sieben Planeten genannt waren. Die ganze Lehre ist eine mystische Umdeutung des Mythos von Ištars Höllenfahrt (Hdb. 1038; 1544, 3; 1612, 1 f.), und die *Mathematici* sind wie so oft Chaldaier. Ebenso irrt R. (60 ff.), wenn er den Hymnos an Ptah aus dem memphitischen Tempel direkt zur Erklärung des *Poimandres* verwerten will: dessen Demiurg hat mit Ptah, dem Gott der Handwerker im Hymnos, so wenig zu tun wie Nus und Logos mit dem ebenda genannten Thot. Es zeigt sich hier wie auch an anderen Stellen, daß die Unterstützung, die der Verfasser bei dem Ägyptologen Spiegelberg gefunden hat, der Untersuchung nicht durchweg zum Segen gewesen ist, weil dieser ganz unter dem übermächtigen Einfluß des Freundes stand und dessen Gedanken in die Texte hineingelesen hat.

So viele Bedenken wir demnach zwar nicht gegenüber der Grundanschauung des Buches, aber doch gegen die Beweisführung und gegenüber einzelnen, auch wichtigeren Ergebnissen hegen müssen, so dürfen wir doch darüber den großen Fortschritt nicht vergessen, den das Buch der Wissenschaft teils direkt, teils dadurch gebracht hat, daß stehengebliebene Irrtümer von Forschern, deren Arbeitsgebiet anders abgegrenzt ist, leichter verbessert werden können. Devérias kühne Ahnungen und Ménards besonnene Untersuchungen waren in Deutschland ziemlich allgemein (vgl. jedoch Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen I, 447 ff.) abgelehnt worden; das Ergebnis der jetzt durch Reitzenstein eröffneten Diskussion wird voraussichtlich sein, daß die beiden französischen Forscher in vieler Beziehung recht behalten. Die hermetischen Bücher sind älter und für die Religionsgeschichte wertvoller, als man bisher glaubte; als eine der vielen neben dem Christentum herlaufenden Erscheinungen sind sie auch für dessen Ursprünge von bedeutendem Erkenntniswerte; und wenngleich der Verfasser vielleicht geneigt ist, die Sicherheit seiner Ergebnisse und die Bedeutung, welche die von ihm rekonstruierten Lehren für das Christentum haben, zu überschätzen, so werden doch die Theologen m. E. gut daran tun, von dem Werke mehr als bisher Notiz zu nehmen und nicht wegen einzelner dem Verfasser unschwer nachzuweisender, z. T. allerdings erheblicher Versehen das Gesamtergebnis zu verwerfen.

Reitzensteins Vermutungen sucht Th. Zielinski, Arch. f. Rlw. 8, 321 durch die äußerliche Sonderung platonischer und

peripatetischer Elemente in den hermetischen Schriften weiterzuführen. In den ersteren soll gelehrt werden, daß das Böse aus der Hyle, in den letzteren dagegen, daß es aus dem *κόσμος* stamme (335 ff.). Dem entsprechen nach Z. (324) ein doppelter Schöpfungsbericht, ein realistischer aristotelischer, in dem die hermetische Dreifaltigkeit Nus der Vater, Nus der Demiurg und Logos die Welt hervorbringen, und ein idealistischer platonischer, in dem die *βουλὴ θεοῦ λαβοῦσα τὸν λόγον* die sichtbare Welt in ihren Elementen und Seelen schaffe, ferner ein doppelter Sündenfall (325), der erstens in astrologischer, d. h. peripatetischer, dann in platonischer, d. h. in einer der umgedeuteten Sage von Hylas *[s. II das.]* entsprechenden Form erzählt werden soll, und (328 ff.) ein doppelter Aufstieg der zum Nus emporstrebenden Seele. Der peripatetische Teil der Hermetik ist der Askese abgeneigt, der platonische fordert sie (339). Neben diesen beiden Richtungen will der Verfasser aber (350 ff.) eine jüngere gnostisch-pantheistische nachweisen, die anfangs als apokryph bezeichnet wurde, aber die jüngsten Stücke der Sammlung, die Schülerdialoge 15 ff. und den *Asclepius* beherrscht (368 ff.). Die Sonderung der Elemente wird dann auf die Schrift *κόρη κόσμου* (359 ff.) ausgedehnt, deren Namen Reitzenstein als 'Auge der Welt', Zielinski 356 f. 'Jungfrau der Welt' deutet. Nachdem das *τέλειον μέλαν*, das Isis von Kamephis empfangen haben will, wie es scheint, richtig als Alchimie erklärt ist (357 f.), werden eine an die platonisierende Hermetik anknüpfende Osirisversion (361 ff.), welche die Doktrin in die Isislehre überleiten wollte, und eine an die peripatetische Hermetik angelehnte Kamephisversion, durch welche die Isis an das hermetische Pantheon angegliedert werden sollte, unterschieden. — Der Referent hat die sehr zeitraubende Nachprüfung aller dieser Sonderungsvorschläge im einzelnen deshalb nicht vorgenommen, weil ihm aus zahlreichen derartigen Versuchen, die andere und er selbst unternommen haben, klar geworden ist, daß bei der Leichtigkeit, mit der in dieser Literatur begrifflich unvereinbare Vorstellungen verschmolzen werden, das Ergebnis auch im günstigsten Falle nicht denjenigen Grad von Sicherheit erlangen kann, der zu seiner Verwertung unerläßlich wäre. Außerdem überschätzt der Verfasser das griechische Element dieser Mystik, wenn er glaubt, die verschiedenen Hauptlehren der griechischen Philosophie — die überdies als solche in der Zeit, da die älteren Teile des Corpus entstanden, gar nicht allgemein und gewiß nicht in den Kreisen dieser Mystiker anerkannt waren — in der Hermetik nachweisen zu können. Die pantheistischen oder

besser hylozoistischen Vorstellungen bilden den Mittelpunkt wenn nicht unserer Sammlung, so doch des Ideenkreises, aus dem diese erwachsen ist; der Dualismus wurde nachträglich hinzugefügt, verwuchs aber doch so fest mit dem Kern, daß eine Sonderung im einzelnen nicht möglich ist.

Eine Fortsetzung des 'Poimandres' bildet Reitzensteins Untersuchung über den *Asclepius* des Pseudoapuleius, Arch. f. Rlw. 7, 393—411. Das Schlußgebet der Schrift, das, wie schon Bernays erkannt hatte, der λόγος τέλειος des Lact. ist, findet sich in griechischer Sprache in dem Papyrus Mimaut. Es ist ursprünglich nicht für den Zauber, sondern für eine theologische Schrift bestimmt gewesen, und zwar für eben diejenige, die Pseudoapuleius übersetzt hat; verfaßt war sie nach R. im III. Jahrhundert n. Chr. Wie die ganze hermetische Literatur, wie insbesondere C. 13, enthält auch diese Schrift manche Beziehungen zum altägyptischen Glauben, die R. im ganzen richtig, wenngleich wieder einseitig hervorhebt.

H. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Tübinger Diss. Borna-Leipzig 1905, sucht durch eine Quellenanalyse der *Olympica* (13 ff.) und der *Borysthenitica* (46 ff.) nachzuweisen, daß Dion wesentlich von Poseidonios abhängt. Zweifellos zeigen diese beiden Reden den Einfluß des stoisch gefärbten Mystizismus, als dessen Begründer und Hauptvertreter Poseidonios zu betrachten jetzt Mode ist. Der Verfasser steht ganz auf dem Boden dieser modernen Auffassung. Der 'große Religionsphilosoph' (93) soll dem Rhetor nicht allein die stofflichen Grundlagen die Kosmologie, Ekpyrose (63 f.) und Palingenesie geboten haben, sondern auch den schmerzlichen Grundton seiner Weltauffassung, das Gefühl von der sinkenden Kraft der Menschheit (69; 94) und (93) den begeisterten Prophetenton der in prachtvollen Bildern dahinströmenden Rede. Es ist ganz natürlich und auch lehrreich, daß einmal der ernstliche Versuch gemacht ist, den Einfluß des Apameiers auf den Rhetor von Prusa nachzuweisen; lehrreich aber doch hauptsächlich deshalb, weil sich daraus ergibt, wie schwankend die moderne Poseidonioshypothese ist. Alle Übereinstimmungen, die wirklich das von B. angenommene Verhältnis beweisen könnten, betreffen Sätze oder Ausdrücke, die erst durch Vermutung für Poseidonios in Anspruch genommen sind. Freilich scheinen die von verschiedenen Seiten her unternommenen Untersuchungen alle auf dasselbe Ziel hinzuführen, die Feststellung des gewaltigen Einflusses, den dieser Philosoph auf die ganze Mystik ausgeübt hat;

aber sie stützen sich nicht, weil eine sich an die andere lehnt und alle zugleich zusammenfallen können, ja wie ein Kartenhaus von selbst zusammenfallen müssen, je höher man die Vermutungen aufeinander häuft. Denn je größer sich der Einfluß des Poseidonios auf die ganze Folgezeit nach der heute herrschenden Ansicht herausstellt, um so zweifelhafter wird es natürlich im einzelnen Falle, ob ein mit ihm übereinstimmender späterer Schriftsteller wirklich direkt von ihm abhängt und seine Lehren rein vorträgt. Daß der syrische Philosoph stoische Lehren mit dem in seiner Zeit aufkommenden, sich an Platon anlehnenden Mystizismus zu vereinigen suchte, ist zweifellos; wie weit er in diesem Bestreben der Zeitrichtung folgte oder von ihr bestimmt ward, ist schon schwerer zu bestimmen, und die Abgrenzung dessen, was in dem Mystizismus des ersten vorchristlichen Jahrhunderts und dem von ihm abhängigen der Kaiserzeit gerade auf ihn zurückgeht, wird vielleicht nie möglich sein. Ist demnach das Hauptergebnis Binders unsicher, so wird die fleißige, scharfsinnige Arbeit ihren Wert doch insofern behalten, als sie auf die mystischen Elemente bei Dion hingewiesen und sie in richtigem Zusammenhang dargestellt hat. Aber zu einer klaren Vorstellung von der Quellenbenutzung des Rhetors ist der Verfasser nicht gelangt; wo es sich darum handelt, das, was aus einer bestimmten literarischen Quelle stammt, von dem zu unterscheiden, was in der Atmosphäre der Zeit lag, wie *[S. 57]* bei dem ἕτερος μῦθος (*or.* 36 S. 60 f.; vgl. Hdb. 449, 8; 1490, 1), versagt sein Urteil, und es fehlt ihm wohl auch die eingehende Kenntnis der neben der großen Literatur herlaufenden populären Tagesschriftstellerei der Kaiserzeit, von der man wenigstens als Gattung eine Vorstellung haben kann und auch haben muß, wenn man über die Quellen eines Schriftstellers wie Dion richtig urteilen will.

Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903. Der Verfasser gibt nach einer neuen Vergleichung des Pariser Zauberpapyrus 574, die Kroll ihm zur Verfügung gestellt hat, den bekannten, seit Wessely mehrmals behandelten ἀπαθανατισμός heraus, weil er in ihm die einzige antike Liturgie sieht, die wir vollständig besitzen. Unter Liturgie versteht er (93) ein Ganzes von Handlungen und Gebeten, die im Dienst einer Gottheit vorgeschrieben sind. Auch wer in der Deutung des Textes mit dem Verfasser übereinstimmt, wird bezweifeln dürfen, ob der Name Liturgie richtig gewählt ist. In Wirklichkeit enthält der Text nach Dieterichs Auslegung eine Anweisung, wie sich der Initiant beim Empfang der

Weihe zu benehmen habe, welche Illusionen er bei den einzelnen Akten des Rituals in sich erzeugen solle; um für ein derartiges Werk den Ausdruck 'Liturgie' zu rechtfertigen, genügt der Hinweis darauf nicht, daß auch im frühchristlichen Sprachgebrauch das Wort mit besonderer Beziehung auf das höchste *μυστήριον* oder *sacramentum*, die Eucharistie, gebraucht werde, der nach D. im Mithrasdienst der Empfang der Weihe entspricht. Tatsächlich sind alle christlichen Liturgien nach Form und Inhalt von diesem Texte ganz verschieden. Wichtiger als diese Benennungsfrage ist die Feststellung, ob der *ἀπαθανατισμός* der Seele, der in dem Text beschrieben wird, genau dem Ritual der Mithrasweihe entspricht. Schon Cumont, *t. et m. f.* 1, 322 ff. hatte aus Stellen wie Tertull. *pr. haeret.* 40, Porph. *a. n.* 6 ein derartiges Ritual rekonstruiert. Der Verfasser will nun nachweisen, daß die Stationen, welche die Seele in der Liturgie passiert, bei der Weihe von den Adepten durchschritten wurden. Diese Vermutung liegt in der Tat nahe. Reitzenstein (N. Phil. Jahrb. 13, 192 A.) wendet zwar ein, daß das Buch wegen der Unausführbarkeit seiner Vorstellungen nicht einen rituellen, sondern nur einen erbaulichen Zweck gehabt haben könne. Er meint also, man müsse für die Anweisung 'Tue dies' einsetzen: 'Ich tat dies' und dies letztere als eine Fiktion betrachten, durch die der Zauberer seine eigene Macht erweisen will. Dies Bedenken wiegt indessen nicht sehr schwer, da die Aufnahmeriten anderer Weihen, z. B. der Isismysterien (Apul. *M* 11, 23 *[vgl. o. S. 200]*) zeigen, wie hohe Anforderungen an die Illusionskraft und die Glaubensseligkeit der Initianten gestellt wurden. Man könnte ferner zweifeln, ob das Buch, wie es Dieterich rekonstruiert, überhaupt dazu dienlich scheinen konnte, den von ihm vorausgesetzten Zweck zu erreichen. Lag es wirklich in der Absicht der Mysterien, bei den Initianten solche Illusionen zu erwecken, wie, daß Jungfrauen mit Schlangengesichtern (12, 18) und Götter mit schwarzen Stierköpfen (12, 22) herankommen oder daß feurige Tore sich öffnen, so war es zur Erreichung dieser Absicht schwerlich das geeignete Mittel, wenn das wesentliche Vehikel der Täuschung, die Überraschung, durch eine vorherige Belehrung außer Wirksamkeit gesetzt wurde. Allein auch dies ist nicht überzeugend; was für Anforderungen die Mysterien an den Glauben ihrer Adepten stellten, was sie zur Erweckung dieses Glaubens für nützlich hielten, läßt sich nicht aus allgemeinen Erwägungen dekretieren. Bei einem hohen Grade psychischer Erregung könnte sogar die Vorherverkündigung der Erscheinung suggestiv die Entstehung der

Illusion begünstigen. Möglich also wäre die von Dieterich erschlossene Beziehung des ἀπαθανατισμός zum Ritus; es fragt sich nur, ob die Vergleichungspunkte diesen Schluß rechtfertigen, ob dem Verfasser oder Schreiber des Zauberpapyrus wirklich ein solcher auf das Mithrasmysterium bezüglicher Text vorgelegen haben müsse oder könne. Dies nimmt auch Reitzenstein a. a. O. an, der dem Stück nur einen literarischen Charakter zuschreibt, aber eben darin seine Bedeutung erblickt, insofern es zeige, daß eine gedankenreiche und glaubensstarke Mystik die Reste der primitiven Religion in sich aufgenommen und mit neuem Leben erfüllt hatte, und so die Möglichkeit biete, zu verstehen, wie diese Elemente in das junge Christentum übergehen konnten. Reitzensteins Auffassung ist nicht unrichtig, wenn der Begriff Literatur im weitesten Sinne gefaßt und die Belehrung, die sich aus dem Texte schöpfen läßt, nur als eine Andeutung des Weges gefaßt wird, auf dem sich diese Vorstellungen verbreiteten. Neben der Literatur im engeren Sinne (d. h. den im Altertum sich in bestimmten überlieferten sprachlichen, stilistischen und buchhändlerischen Formen fortpflanzenden Literaturgattungen) laufen die Zauberbücher her; so gewiß vielfach Elemente aus jenen in diese hinübergeglitten sind, so bedenklich ist im einzelnen Falle der Versuch, sie auszuscheiden. Dieterichs Aussonderung jüngerer Bestandteile, die erst bei dem Übergang des Textes in die magische Literatur hinzugekommen sein sollen, ist willkürlich; es ist sogar sehr fraglich, ob dem Verfasser des Zauberbuches überhaupt eine bestimmte Schrift der höheren Literatur, das Ritualbuch einer wirklichen Gemeinde, vorlag, ob er nicht einfach in dem Stil schreibt, der in jahrhundertlanger Nachahmung jener ernsteren Literatur durch die Zauberer entstanden war. Gewiß herrscht in den Vorstellungen und Formen der Zauberbücher eine erstaunliche Konstanz; aber diese besteht nur in den kleinsten Bestandteilen, vermischt und kombiniert werden sie oft nach den Lehren einer vermeinten Weisheit und vielleicht noch öfter nach der Laune des Schreibers. Daß der vorliegende Text auf andere Weise zusammengekommen sei, ist nicht beweisbar; er enthält sowohl in den von dem Herausgeber für echt gehaltenen Teilen wie in den angeblichen Zusätzen genau die gleichen aus dem Mithraskult, semitischen und ägyptischen Geheimkulten stammenden Vorstellungen wie alle anderen griechischen Zaubertexte, die sich in dieser Beziehung von den ägyptischen, z. B. den von Griffith und Thompson *[u. S. 235]* herausgegebenen, fast nur ägyptische Elemente ent-

haltenden, ganz unterscheiden. Es ist daher schon die Grundvorstellung Dieterichs nicht zu beweisen, daß das ganze zusammenhängende Stück im Mithraskult benutzt wurde. Diese Annahme ist auch an sich nicht wahrscheinlich: wohl finden sich in unzweifelhaften Mithrastexten gewisse ursprünglich ägyptische Vorstellungen (vgl. de Jong, *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste [o. S. 200]* S. 38), wie denn überhaupt im späteren Mystizismus die einzelnen Arme sich allmählich zu einem großen Strom vereinigen, aber mindestens fraglich ist es, ob in der Zeit, welcher der *ἀπαθανατισμός* angehören müßte, der Synkretismus schon so weit vorgeschritten war, daß ägyptische Kult- und Zauberworte (Dieterich S. 37, 1), daß Vorstellungen, wie die von den sieben stierköpfigen *πολοκράτορες*, die Dieterich 72 sehr wahrscheinlich mit Recht den sieben Sternen des Bärengestirns *[u. S. 233]* gleichstellt, oder die vier Himmelssäulen oder die *ἑπτὰ παρθένοι ἀσπίδων πρόσωπα ἔχουσαι* (12, 17 ff.), die gewiß mit D. (S. 71) als Hathoren aufzufassen sind, eindringen konnten. Andere derartige Übereinstimmungen hebt Cumont, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* 47, 1 ff., hervor, der aus ihnen schließt, daß die Liturgie im wesentlichen ägyptische Anschauungen wiedergebe. Nach ihm verrät sich der an der Spitze des Werkes stehende Mithras schon durch den für diesen ganz ungewöhnlichen, sich dagegen häufig bei ägyptischen Gottheiten findenden Zusatz *μέγας θεός* als nachträglich für Osiris oder Serapis eingesetzt. Die persische Lehre, daß die durch die sieben Planetensphären aufsteigende Seele bei jedem Planeten die Eigenschaft zurückläßt, die sie beim Absteigen empfangen hat, und endlich ganz geläutert in den Himmel kommt *[o. 225 f.]*, findet sich im Papyrus nicht; hier gelangt die Seele zwar auch an den Himmel, aber wie im ägyptischen Totenbuch in die Nähe der beiden Bären. Der Tote ist offenbar zum Osiris geworden: er trägt nicht die phrygische Mütze, sondern die Krone und das weiße Gewand; wie Osiris, der als Nilgott gilt, wird er als Herr der Toten angerufen. Mit Hilfe von Formeln, wie es die ägyptischen Texte lehren, nicht unter der Führung des Mithras gelangt der Tote in das Jenseits. Der Papyrus unterscheidet nicht wie die Eranier und ihnen folgend das Christentum zwischen dem Emporschweben der körperlosen Seelen nach dem Tode und der Auferstehung des Fleisches am Ende der Welt, läßt vielmehr eine Art Scheinkörper die Wanderung zum Himmel antreten, wie es die Ägypter seit alter Zeit lehrten. 'Das Kind,' für das allein die Belehrung geschrieben sein will, erinnert C. daran, daß in ägyptischen Texten Isis ihren Sohn Horos und Hermes

seinen Sohn Tat unterweisen. Erzengel, wie sie der Papyrus kennt, nach dem Mithras die Mysterien *παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ* empfangen hat, erscheinen nicht im Mithraskult, wohl aber in Pseudo-Iamblichos' Schrift *περὶ μυστηρίων* 2, 3 und 5. Da sich endlich auch von der für den Mithraskult charakteristischen Lehre der Vergeltung nach dem Tode in der Liturgie keine Spur findet, schließt Cumont, daß der Verfasser der Liturgie eine hermetische Schrift benutzte. — An Cumont haben sich zahlreiche andere Forscher (z. B. Bassi, *Riv. di fil. cl.* 33, 169 ff.) angeschlossen, und in der Tat beweisen die angeführten Parallelen unwiderleglich, daß es nicht möglich ist, mit Dieterich die Liturgie als reines Denkmal des Mithraskultes zu verwerten; des letzteren Entgegnung (Arch. f. Rlw. 1905, 502, 1) ist seitdem von Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1907, 300 in den meisten Punkten mit Recht zurückgewiesen worden. Aber anderseits scheint mir doch auch Cumont in der Annahme ägyptischer Bestandteile zu weit zu gehen; hätte er recht, so wäre schwer erklärlich, warum das Werk auf eine durch Mithras veranlaßte Offenbarung zurückgeführt wurde; in den Augen des Publikums hob es schwerlich den Wert eines solchen Machwerks, wenn statt Serapis oder Osiris Mithras stand. Alles spricht dafür, daß das Werk alle möglichen Lehren vortrug, wie sie von überall her in dem Mystizismus des späteren Altertums zusammengeflossen waren. In diesem Mischmasch finden sich auch eranische Elemente, die Dieterich — und darin beruht der Wert seines Buches — meist richtig hervorgehoben hat. Dem im dritten Gebet angerufenen *διασώματος*, *πυρίπνοος* genannten Gott, der mit dem Hauche die feurigen Schlösser des Himmels verschlossen hat, läßt sich in der Tat bisher keine Gestalt besser vergleichen als der *Κρόνος* der Mithrasmysterien, der, wie es scheint, auch *Αἰών* genannt war (vgl. Dieterich S. 66). Auch hier freilich liegt die Vorstellung nicht rein vor, da derselbe Dämon mit einer bisher nur in Ägypten nachweisbaren Vorstellung als *αἴλουρος* bezeichnet wird. Das Rlf. aus Carnuntum (Cumont 335 ff., fig. 213), das D. auf dem Titelblatt wiederholt, scheint wirklich den Mithras mit dem Stierschenkel in der Hand zu zeigen und demgemäß den *ἀπαθανατισμός* 14, 16 zu illustrieren; bemerkenswert ist auch hier wieder die Einmischung ägyptischer Vorstellungen, denn der Stierschenkel, der im Mithraskult wahrscheinlich auf das Stieropfer des Gottes hinweisen soll, wird hier als *ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν* [o. S. 232] bezeichnet. So steht es nun fast überall; es läßt sich eine Reihe von Überein-

stimmungen des Textes mit den Mithrasmysterien wahrscheinlich machen, aber diese Übereinstimmungen werden getrübt durch starke ägyptische und wahrscheinlich noch andere orientalische Zusätze, die D. zwar nicht übersehen, aber doch unterschätzt hat. In dem Streben, möglichst viel auf den Mithraskult zurückzuführen, deutet er die Texte nicht immer richtig; so bezieht er (S. 63) Porph. *a n* 25 auf den vorher genannten Mithraskult, obwohl der Philosoph selbst durch *ὥς τινες ᾠήθησαν* den Wechsel der Quelle andeutet und überdies auf *E* 697 verweist. Irrig ist die Behauptung (S. 61), daß die Unterscheidung des *κόσμος ἀφώτιστος* und *ἄψυχος* vom *διαυγής* nur in der persischen Religion möglich sei, sehr unsicher die Vermutung *αἰητός*, was *ἀετός* sein soll, für das überlieferte *αἰήτης* (2, 7); das zweimal vorhergehende *μόνος* ist von Dieterich ebenfalls nicht befriedigend erklärt worden. Es bleiben freilich auch nach Abzug dieser unrichtigen oder unsicheren Beziehungen auf den Mithraskult genug unzweifelhafte; aber je weiter man in den Text eindringt, um so mehr stellt sich heraus, daß die Auflösung der Elemente weit schwieriger ist, als der Verfasser glaubt. Dieser hat sich für die Zerlegung der im Hellenismus zusammenströmenden Kulturen gewisse Formeln zurechtgemacht, die zwar bequem zu handhaben sind, aber einer ernsten Prüfung nicht standhalten. Den Einfluß der hellenischen Philosophie, insbesondere des Poseidonios, überschätzt auch er bei weitem; aus ihm soll z. B. (55 ff.) die Elementenlehre in der hellenistischen Mystik stammen, während sie doch nachweislich bereits der orientalischen Mystik des VI. Jahrhunderts bekannt war. Die Seelenreise ins Jenseits (179 ff.) ist nach D. nicht babylonischen (186 f.), auch nicht eranischen (187 ff.) oder (191 f.) jüdischen Ursprungs, sondern stammt aus der griechischen Philosophie (196 ff.), wie sie Poseidonios (202) formuliert hatte; auch hier hat der Verfasser eine altorientalische und als solche bereits von Bousset erkannte Vorstellung verkannt. Auch sonst finden sich in den Erklärungen viele bedenkliche Vermutungen, z. B. 171 das über das Milchbad und 174 das über die *unctio faucium* Bemerkte. — Wertvoller als diese Kombinationen sind die reichen Sammlungen über zahlreiche mit dem Text mehr oder weniger zusammenhängende Themata, die der Verfasser in vielen Exkursen ausschüttet, z. B. über die Verspeisung der Gottheit (100 ff.), über die Bedeutung des Namens im Zauber (110 ff.), über die Vorstellung des Geistes als eines Hauches oder als eines Feuers (116 ff.), über die Ehe mit der Gottheit (121 ff.), über Gotteskindschaft (134 ff.), über die Bezeichnung der Mysten

als 'Väter' (147 f.) und 'Brüder' (149 f.), über die Einheit von Mithras und Helios (155), über den Tod und die mystische Wiedergeburt bei der Aufnahme in die Mysterien (157 ff.). Den Beschluß des Buches bildet ein Anhang, in dem die Reste sonstiger Liturgien gesammelt sind.

l) Zaubertexte.

Anhangsweise müssen hier auch die Zaubertexte erwähnt werden, obwohl sie nicht zur eigentlichen Literatur gehören. Es ist allerdings hier sehr schwierig, die Grenze gegen denjenigen Zauberapparat zu ziehen, bei dem das geschriebene Wort nur nebensächliche Bedeutung hat und über den im Zusammenhang mit dem Aberglauben *[u. Abschn. VII]* zu berichten sein wird.

Von den drei Gattungen von Texten, die neben den gelegentlichen Erwähnungen in der sonstigen Literatur für die Zauberei besonders in Betracht kommen, den Zauberpapyris, den meist auf Bleitäfelchen geschriebenen Verfluchungen und den beschriebenen *φυλακτήρια* oder Amuletten, sind die letzteren in neuerer Zeit auffallend vernachlässigt worden; abgesehen von den geschnittenen Steinen, die ihres Kunstwertes oder ihrer kunstgeschichtlichen Bedeutung wegen natürlich immer interessieren, ist in der Berichtsperiode nicht gerade viel an die Öffentlichkeit gedrungen, wie die christliche Inschrift von Dokimion, bei deren Besprechung Perdrizet, *BCH* 24, 291 ff. auf verwandte Texte hinweist, aber allmählich ist doch das ungeheure Material so unübersichtlich geworden, daß, abgesehen von einigen wenigen Spezialforschern, es niemand mehr benutzen kann. Auch die Zauberpapyri, für deren Veröffentlichung und Erklärung das vorletzte Jahrzehnt so viel getan hatte, sind in der neueren Zeit weder der Zahl nach so wesentlich vermehrt noch dem Verständnis nach uns so erheblich näher gerückt worden, als es das gesteigerte Interesse für die Papyrustexte erwarten ließe. Vielleicht am wichtigsten auch für die Erklärung der griechischen und lateinischen Zaubertexte sind die von F. Cl. Griffith und Herbert Thompson herausgegebenen und übersetzten ägyptischen (*The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London I, 1904; II, 1905). Seit 1897 hat sich das Interesse auf die *Defixiones* konzentriert. Zwei große Sammlungen dieser Texte sind in dieser Zeit erschienen, aber gerade infolge des Interesses, das sie erweckten, und infolge des nun massenweise zusammenströmenden Materials teilweise auch

schon wieder veraltet. — Da es keinen Zweck hätte, alle in den letzten acht Jahren erschienenen Veröffentlichungen, die in diese beiden größeren Sammlungen übergegangen sind, einzeln aufzuzählen, werden im folgenden nur solche Arbeiten erwähnt werden, die entweder in den umfassenderen Werken noch nicht berücksichtigt werden konnten, oder die auch nach dem Erscheinen der letzteren durch die an die Veröffentlichung geknüpften eigenen Untersuchungen einen selbständigen Wert haben.

Die *attischen Fluchtafeln* hat † R. Wünsch, *Inscriptiones Atticae aetatis Romanae. Pars III app.: Defixionum tabellae*, Berlin 1897, herausgegeben. Den Grundbestand der Sammlung bilden 30 von Rhusopulos in langen Jahren gesammelte Bleitafeln, die W. in Athen gekauft hat; dazu kamen die von B. Graef erworbenen, aus Patissia stammenden Tafeln des Berliner Museums, endlich eine Anzahl bereits vorher, besonders von Kumanudes veröffentlichter Inschriften. Die ganze Sammlung zeigt uns die Magie in einem verhältnismäßig frühen Stadium; keine der Tafeln gehört der nachchristlichen Zeit an, dagegen eine nach W. dem V. (?) Jahrhundert. Die Mehrzahl setzt der Herausgeber in das III., Wilhelm, Österr. Jahresh. 7, 105 ff., sogar noch in das IV. Jahrhundert. — Eine ausführliche Einleitung verbreitet sich sowohl über die eigentümliche Form der Tafeln, z. B. über die Verwendung des Bleis und über die nach links gerichteten Buchstaben, als auch über die in ihnen auftretenden Vorstellungen, z. B. über die Bedeutung des Phallos im Liebeszauber, über die angerufenen Gottheiten usw. Mit Recht geht der Verfasser dabei über den Kreis der attischen Tafeln hinaus. Es werden sehr zahlreiche Inschriften, darunter auch die römischen und zwei oskische mit lateinischer Übersetzung vollständig gegeben. — Über Einzelheiten wird man natürlich anderer Meinung sein können, so sind die πρόπολοι τᾶς θεᾶς doch wohl, wie schon Rohde unter Vergleichung von Eur. *Hel.* 571 K. vorschlug, die Geister, die im Zuge mit Hekate dahinjagen, nicht irdische Priesterinnen. Aber im ganzen bedeutet diese Einleitung einen sehr bedeutenden Fortschritt in der Erkenntnis dieser unerfreulichen Literatur. — Nachträge zu dieser Sammlung, die auf ihre Sprache hin von Schwyzer N. Jahrb. 5, 244 und W. Rabehl, *De sermone defixionum Attic.* (Berlin, Diss. 1906) geprüft wurde, lieferten E. Ziebarth, Neue att. Fluchtafeln, GGN 1899, 105 ff.; Wünsch, Rh. M. 55, 62 ff.; 232 ff. Von besonderem Interesse ist eine nicht eigentlich zu den *Defixiones* gehörige, vielleicht eher als Amulett zu bezeichnende kretische Zaubertafel aus

dem Ende des IV. Jahrhunderts, deren Erklärung durch die gemeinsamen Bemühungen von Ziebarth, Wünsch und Otto Hoffmann soweit gefördert worden ist, daß wenigstens der Sinn fast vollständig feststeht. Unter Anrufung des Zeus Ἀλεξίκακος, des Herakles Πτολίποϱϑος, des Iatros, der Nike und des Apollon und unter Verwendung von Zauberworten werden die bösen Geister vertrieben. In den magischen Worten scheinen die aus Klemens Alex. und Hesych. bekannten Ἐφέσια γϱάμματα wiederhergestellt werden zu können, die W. eher von ἐφίημι als von Ἔφεσος ableiten möchte und die er von den ὀνόματα βάϱβαϱα der späteren Zaubertexte sondert. Ἄσκι, κάτασκι, αἴσια, λίξ sind ein Hexameteranfang (Roscher, Philol. 60, 88 ff. bildet den Vers *αἴσια δαμναμενεὺς τέτϱαξ λὶξ ἄσκι κάτασκι*), für τέτϱαξ, das W. zu τέσσαϱα stellt, ist τέτϱαγ überliefert. — Bemerkenswert ist auch Ziebarths Untersuchung über die Bedeutung dieser Defixionen im Rechtsleben, S. 122 ff. — Die von Fr. Adami, Rh. M. 58, 157 herausgegebenen Fluchtafeln aus Worms bieten fast nur Namen. — Bleitäfelchen des Museo Civico in Bologna, die, man weiß nicht wo, aber jedenfalls in Gräbern gefunden sind, veröffentlicht Olivieri, *Studi Ital. di fil. cl.* 7, 193 ff. Sie entstammen wahrscheinlich dem späteren Altertum und enthalten griechische und lateinische Verfluchungsformeln, darin auch sogen. *Ephesia grammata*.

Seit langer Zeit war bekannt, daß sich auf dem Gebiet des Zauberwesens Judentum und Christentum mit dem Heidentum nahe berührten. Auch für die Fluchtafeln hat sich dies in der Berichtsperiode bestätigt. Zwei 'Rachegebete', gerichtet gegen die Mörder zweier Jüdinnen, Martheine und Herakleia (A. Wilhelm, Österr. Jh. Beibl. 4, S. 14), sind nach Deißmann, Phil. 61, 252 ff. um 100 v. Chr. von delischen Juden am Jōm hakkippurim in Rheneia, der Begräbnisstätte auch für die Juden, gesetzt worden, um die Rache des Höchsten auf die unbekannten Mörder herabzuflehen.

Die im Jahre 1850 in mehreren Erzsarkophagen an der Via Appia gefundenen, jetzt meist im Museo Kircheriano aufbewahrten Bleitafeln hat R. Wünsch entziffert und ('Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom', Leipzig 1898), mit ausführlichem grammatischem und religionsgeschichtlichem Kommentar herausgegeben. Die Schreiber dieser Verfluchungsformeln waren nach W. Adepten einer gnostischen Sekte, die den auch sonst — Wünsch vergleicht den Graffito vom Palatin mit der Anbetung des Alexamenes — mit Christus verschmolzenen Set-Typhon anbeteten. — Christlichen Einfluß zeigt ferner wenigstens die eine der zwei Bleitafeln von

Amorgos mit Zauberformeln, die Homolle, *BCH* 25, 412 ff. veröffentlicht. Während die erste (frühestens II. Jahrhundert n. Chr.) die *Κυρία* Demeter gegen einen Epaphroditos anruft, der die Sklaven des Devovierenden aufgewiegelt und diesem sonst allerhand Schaden zugefügt hat, enthält die zweite (S. 430 ff. III. Jahrhundert?), mit christlich-jüdischen (gnostischen?) Namen und Wendungen untermischt, einen Exorzismus gegen ein *φῦμα ἄγριον*.

Mit der letztgenannten Arbeit sind wir schon über die Zeit hinausgelangt, in der die zweite der oben erwähnten großen Sammlungen erschien. Nach so vielen Vorarbeiten lag der Gedanke nahe, die gesamte Masse der Verfluchungsformeln in einem großen Corpus zu vereinigen. Den bereits 1892 gefaßten Plan hat A. Audollent (*Defixionum tabulae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris 1904) jetzt ausgeführt. Da es sich, wie der Verfasser selbst erkannte, nicht um eine abschließende Sammlung handeln konnte, war es durchaus berechtigt, daß er die von Wünsch bereits herausgegebenen Texte nicht noch einmal abdrucken ließ, so unerwünscht es freilich für die nur gelegentlichen — gewiß die Mehrheit bildenden — Benutzer dieser Texte ist, beide Sammlungen nebeneinander nachschlagen zu müssen. A. spricht zunächst in einem ausführlichen Prooemium (XXXI) über den Begriff der *Defixio* (vgl. Münsterberg, Ö. Jh. 7, 144, der als den ursprünglichen Sinn von *καταδεῖν* 'mundtot machen' faßt), (XLIV ff.) über die in ihnen üblichen Formeln, über die Arten ihrer Anwendung gegen Prozeßgegner, Diebe, Nebenbuhler in der Liebe und im Zirkus, (LXXXVIII) über die lokalen Verschiedenheiten in Gebrauch und Stil der Verfluchungen, (CVII ff.) über die Mittel, durch die man den Zauber an seine Adresse zu befördern und so seine Wirkung herbeizuführen wähnte, endlich über die Erwähnungen des Zaubers in der Literatur und (CXVII) über das Alter der Tafeln. Dann folgt in lokaler Anordnung die Ausgabe der 305 von dem Verfasser gesammelten Tafeln. S. 461 ff. werden die angerufenen Götter und Dämonen zusammengestellt. Viele Nachträge gibt Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 25, 1071 ff.

Von sonstigen Zaubertexten bietet das Wichtigste ein in den AM 24, 199 f. kurz besprochener, dann von Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon (Jahrb. des arch. Instit. VI. Ergänzungsheft), Berlin 1905, veröffentlichter Fund aus der Unterstadt von Pergamon. Die Zaubergeräte, anscheinend aus der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts n. Chr. stammend, sind: 1) ein 'Zaubertisch'

mit dreieckiger Basis. Der Typus ist nach W. p. 44 aus der Form des Dreifußes entstanden, dessen drei Stützpunkte zu einem gleichseitigen Dreieck verbunden sind, während die drei Beine durch einen starken Stab in der Mitte ersetzt wurden. In den drei Winkeln sind die Gestalten der *Φοιβίη* (mit Schlüssel und Fackel), *Διώνη* (mit Geißel und Fackel), *Νυχίη* (mit Schlange und Schwert) in flachem Relief angebracht; jede dieser Göttinnen soll eine Seite der Hekate wiedergeben. Unter jeder dieser Gestalten steht, nachträglich eingeritzt, *Ἀμείβουσα*, d. i. nach Wünsch S. 24 die Göttin des wechselnden Mondes. Bei der ersten und dritten Gestalt — bei Dione reichte der Raum dafür nicht — folgen einzelne jener auch früher z. T. bekannten Zaubercharaktere, in denen nach Wünsch S. 34 starke Anklänge an die Hieroglyphen unverkennbar sind, während einzelne Übereinstimmungen mit der kretischen, hittitischen und der Keilschrift als zufällig betrachtet werden müssen. Die übrigen Zeichen, mit denen die dreiseitige Basis des Zaubertisches beschrieben ist, sind größtenteils griechisch, ergeben aber meist nur jene genugsam bekannten Zusammensetzungen von Buchstaben, mit denen die Magie zu spielen liebt. Unter den wenigen Namen sind bemerkenswert *ἰὼ Πασικράτ(ε)ια, ἰὼ Πασιμέδουσα*, weil sich dieselbe Verbindung in dem Pap. Par. 2774 wiederfindet, und *ἰὼ Περσεφόνη, ἰὼ Μηλινόη*, weil Melinoe, deren Namen schwerlich mit W. S. 26 auf die apfelfarbene Mondgöttin zu beziehen, sondern eher mit Lobeck als *Μειλινόη* zu deuten ist, als Tochter Persephones im orphischen Hymnos 71, 1 ff. erwähnt wird; endlich wird auch Leukophryene, die Göttin von Magnesia, angerufen. — Auf die obere Platte dieses Tisches sollte nach W. 45 ff. 2) eine mittelst eines Bügels drehbare runde Scheibe gesetzt werden. Diese Scheibe besteht aus einem inneren, in acht ungleichmäßige Ausschnitte geteilten Kreis, dessen geheimnisvolle Zeichen die sieben Planetengeister und den höchsten Herrn der Sphärenharmonie bezeichnen sollen (Wünsch S. 30), und aus drei darum gelegten Ringen, die gleichmäßig in je acht Abschnitte geteilt sind. Es entstehen so 24 äußere Abschnitte, die nach W. 46 ursprünglich den Buchstaben des griechischen Alphabets entsprachen, außerdem aber durch eingeritzte Zaubercharaktere noch besondere Bedeutung für diejenigen Fälle der Orakelbefragung erhielten, in denen man das Orakel nicht durch langweiliges Buchstabieren erhalten wollte. Denn ein Orakel der Hekate sollte nach W., der Amm. Marc. XXIX, 1, 28 ff. vergleicht, der ganze Apparat sein; es gehörte dazu ferner 3) ein N a g e l, der über der aufgestellten Zauberscheibe ein-

geschlagen wurde, 4) ein Ring, den der Zauberer sich an die Hand steckte, und 5) ein anderer kleinerer Ring, der mit einer Schnur an dem Nagel befestigt wurde. Das Orakel wurde eingeholt, indem man mit Hilfe des Bügels die Scheibe in Drehung versetzte und abwartete, über welchem der 24 Felder, wenn der Stillstand eingetreten war, der Ring schwebte. Zur weiteren Vervollständigung des Zauberapparates dienten 6), 7) zwei Bronzeplatten mit eingeritzten Charakteren, die etwa an der Schwelle und am Türsturz angebracht werden sollten, um bösen Geistern den Zutritt zu wehren, und 8)—10) drei schwarze polierte 'Probiersteine' (*lapis Heraclius*), nach W. vielleicht aus einem alten Steinbeil geschnitten, wie sie auch sonst oft im Zauber verwendet wurden. W. 40 erklärt aus dieser Vorstellung den kapitolinischen Heraklesknaben aus Probierstein, der einst als Apotropaios im Atrium aufgestellt gewesen sein soll. Von den pergamenischen Steinen wurde der kleinste nach W. 48 vom Zauberer als Amulett um den Hals getragen, während er die beiden anderen unter seine Füße legte.

Einige kleinere neue Zaubertexte werden in dem Abschnitt über den niederen Volksglauben *[u. Abschn. 7]* zu erwähnen sein.

V. Übersicht über die nach lokalen Gesichtspunkten geordneten Untersuchungen.

Von außerordentlichem Nutzen für alle mythologischen Untersuchungen wäre eine Quellensammlung für die Lokalkulte. Bekanntlich hat Milchhöfer für Curtius' 'Stadtgeschichte von Athen' mustergültig alle für die athenischen Gottesdienste wichtigen Urkunden und sonstigen Zeugnisse zusammengestellt; die knappe, höchst übersichtliche Form macht diese Arbeit für den Gebrauch praktischer als die großartiger angelegten Untersuchungen, die einige Schüler Roberts vor längerer Zeit für die Mythen und Kulte einzelner Landschaften der Peloponnes geliefert haben. Allein auch diese Arbeiten waren wohl zu gebrauchen, und es ist sehr zu beklagen, daß das nützliche Werk nicht fortgesetzt wird. Der erste Teil des Handbuchs der griechischen Mythologie, der eine Übersicht über die wichtigsten Kulte geordnet nach den Kultstätten gibt, kann natürlich diese Lücke nicht ausfüllen, und auch die im folgenden aufzuzählenden Untersuchungen bieten meist nur Vorarbeiten zu der so notwendigen Sammlung der Zeugnisse; statt diese selbst sprechen zu lassen, versuchen sie, Resultate zu gewinnen, die

meist schon deshalb der Modifikation bedürfen, weil erst der Überblick über die Gesamtverbreitung eines Kultus das Urteil ermöglicht.

Viele Kulte von *Akragas* bespricht S. Bonfiglio, *Riv. di storia ant.* 6, 256 ff., in den *Questioni Akragantine*, in denen er nachzuweisen versucht, daß auf dem Berg des heutigen Girgenti nicht das dorische Akragas, sondern die vorgriechische Stadt Kamikos lag, während jenes nahebei auf der Rupe Atenea (ἄκρα oder λόφος Ἀθηναῖος) angelegt gewesen sein soll. Hier befanden sich nach B. auch der einzige Tempel der Athena und der des Zeus Atabyrios. Aphrodite, deren Heiligtum der Verfasser nach S. Maria dei Greci verlegt, soll eine Göttin der Urbewohner gewesen sein, verwandt der Venus Erycina; doch haben die dorischen Herren, die ebenfalls diese Göttin verehrten, später dort einen Tempel errichtet. Die Sage von Daidalos entstand (278), indem der sikanische Kokalos mit dem rhodisch-kretischen Minos verschmolzen wurde.

Argos. Waldstein, der Leiter der Ausgrabungen vom Heraion, über die an anderer Stätte eingehender zu berichten ist, gelangt zu dem Ergebnis, daß hier die älteste Hauptstadt des Landes lag. Es folgert dies teils aus der vorzüglich zur Verteidigung geeigneten Lage des Heiligtums, teils aus den zahlreichen Funden von Vasen und anderen Tonwaren älterer Zeit, die das Heraion unmittelbar neben die älteste Burg von Hissarlik stellen. Nach der Zerstörung der Stadt wurden nacheinander Tiryns, Mykenai und Argos politischer Landesmittelpunkt; das Hauptheiligtum der alten Landesgottheit, die jetzt unter dem Namen Hera *Πελασγίς* verehrt wurde, bestand fort. Über die geographische und archäologische Begründung dieser Ansicht zu urteilen, ist hier nicht der Ort; aber religionsgeschichtlich erhebt sich das Bedenken, daß nicht bloß hier, sondern an sehr vielen Stätten Griechenlands die religiösen und politischen Zentren einer Landschaft nicht zusammenfallen. Es kann dies auch nicht wohl anders sein, da die älteste Kultstätte durch das lokale Gotteszeichen, die städtische Ansiedlung dagegen durch die Nähe des Wassers und ähnliche Bedingungen bestimmt wird. Gewiß irrt der Verfasser, wenn er *Class. Rev.* 14, 473 f. als Beweis für seine Hypothese, Bakchyl. 10 (11) 43 ff. verwendet. Er bezieht den Reichtum des Proitos, mit dem sich die Proitiden gegenüber der Hera brüsten, auf die Festigkeit und den Umfang der Mauern von Tiryns, die vorher hervorgehoben sind.

Argos, das die Gründer von Tiryns verlassen haben sollen, war nach W. die Ansiedlung am Heraion, die von den übermütigen Töchtern der schnell emporblühenden Neugründung verhöhnt sein soll. — Über P. Friedländers 'Argolica' s. o. *[49 ff.]*.

Über die Altertümer und Kulte von *Aricia* handelt Lucia Morpurgo, *Mon. ant. ARL* 13, 297 ff. sehr eingehend. Frazers Hypothese wird (361 ff.) abgelehnt; das 'Reich' des *Rex Nemorensis* war (366) das *Nemus*, dessen Wächter er war; seine Macht war nicht übernatürlich, sondern menschlich.

Für die Kultgeschichte *Athens* bieten die topographischen Darstellungen von C. Wachsmuth (Pauly-Wissowa, Suppl. I, 1903, S. 159 ff.) und besonders von W. Judeich (Handb. d. klass. Altertumswissensch. III [3], München 1905) ebenso wie die heortologischen Werke von Mommsen (Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender. Umarbeitung der 1864 erschienenen 'Heortologie', Leipzig 1898) und E. Pfuhl (*De Atheniensium pompis sacris*, Berlin 1900) mannigfache Belehrung; das Schlußergebnis der letzteren Untersuchung (110 f.), daß die athenischen Prozessionen in der überlieferten Form fast sämtlich jünger seien als das VII. Jahrhundert, läßt sich freilich in dieser Ausdehnung nicht halten. Eine zusammenfassende Würdigung dieser Arbeiten muß anderen Teilen des Jahresberichtes überlassen bleiben.

Delphoi. Der lange erwartete Beginn der systematischen Veröffentlichung der französischen Ausgrabungsergebnisse (*Fouilles de D. exécutées aux frais du gouvernement français sous la direction de* M. Théoph. Homolle, Paris 1902 ff.) hat natürlich zahlreiche Monographien veranlaßt, von denen hier einige auf die Kulte bezügliche erwähnt werden müssen. Legrand nimmt (*Rev. des é. gr.* 13, 281 ff.) gegen Homolle, der auf Grund der Labyadeninschrift in der *προμαντεία* das Recht sieht, für andere, nämlich für Nichtbürger, das Orakel zu befragen, die alte Deutung, nach der *προμαντεία* das Recht war, vor anderen zu opfern, als wenigstens möglich in Schutz. — In einem späteren Aufsatz versucht Legrand (*Rev. des étud. gr.* 14, 46 ff.) durch die Interpretation verschiedener Stellen von Schriftstellern des V. Jahrhunderts, besonders von Euripides' *Ion*, nachzuweisen, daß bis zur Erneuerung des Tempels im IV. Jahrhundert das Heiligtum aus einem einzigen hypäthralen Raum bestand, der sich unmittelbar an den *πρόναος* anschloß und in dessen Mitte sich, umgeben von einem Gebüsch wie im Branchidentempel und eingefriedigt vielleicht durch eine niedrige Mauer (*κρηπίς*, Eur. *Andr.* 1112), der prophetische

Schlund öffnete. Der ganze Raum war damals nur denen zugänglich, die das Orakel befragen wollten und die dazu erforderlichen Riten vollzogen hatten; er konnte deshalb in uneigentlichem Sinne von Hdt. 7, 141 f. als ἄδυτον bezeichnet werden. — Ganz im Gegensatz dazu bestreitet Oppé, *JHSt.* 24, 214 ff., daß es im delphischen Tempel eine Erdschlucht gab, durch deren Dämpfe die Pythia berauscht wurde. Der Boden des Heiligtums zeigt keine Spur einer solchen Höhle, und da darunter Schiefer, nicht Kalkstein liegt, ist es nach O. (233) auch aus geologischen Gründen sehr unwahrscheinlich, daß hier je eine Erdschlucht bestand. Aber selbst wenn hier eine Verwerfung von Schiefer und Kalk stattgefunden und eine Höhle existiert hätte, würden aus ihr nicht so betäubende Dämpfe, wie es die Alten erzählen, aufgestiegen sein. Die antike Überlieferung ist aber auch nicht einheitlich; während von Str. 9, 419 an die Betäubung der Pythia durch mephitische Dämpfe unzähligemal behauptet wird, weiß nach O. (220 ff.) der beste Zeuge, Plutarch, weder etwas von der Höhle noch bezeugt er ein unterirdisches Adyton, zu dem die Priesterin hinunterstieg; der Ausdruck *καταβαίνειν* kann, wie der Verfasser (226) daraus folgert, daß er auch von den Befragern des Orakels gebraucht wird (Plut. *Tim.* 8; *Pyth. or.* 26), nicht das Hinabsteigen der Pythia in ein unterirdisches Adyton bezeichnen. In der Beseitigung der Plutarchzeugnisse liegt der schwache Punkt der Untersuchung; Plutarch muß sich mindestens namentlich in der Koretasgeschichte (*def. or.* 42, 46) angesichts eines allgemein verbreiteten Glaubens sehr zweideutig ausgedrückt haben. Unmöglich ist dies nicht, und in der Tat wird man gegenüber den Ergebnissen der Ausgrabungen kaum zu einem anderen als dem negativen Ergebnis hinsichtlich der Existenz des *χάσμα* kommen können. Scharfsinnig ist Oppés Erklärung für die Entstehung des falschen Glaubens; er meint, es habe ursprünglich in der Tat eine Schlucht in Delphoi gegeben, aber an anderer Stelle, an der Kastaliaquelle, wo auch das ursprüngliche Heiligtum gelegen habe; als dann später der Tempel verlegt wurde, existierte in ihm keine Schlucht mehr. Erst Aristoteles und seine Schule haben nach O. (237) den Glauben aufgebracht, daß die Pythia durch Exhalationen betäubt werde, und Ephoros hat diesen Glauben verbreitet. Dies letztere ist wenig glaublich. Wie hätte ein solcher Irrtum entstehen und sich jahrhundertelang halten können, wenn die Art der Prophezeiung in diesem Punkte so leicht zu kontrollieren war, wie der Verfasser annimmt? Nur dann erklärt sich der falsche Glaube, wenn er durch die Veranstaltung des

Kultus, durch absichtliche Verdeckung des wirklichen Tatbestandes, genährt wurde. So sehr es dem natürlichen Gefühl widerstrebt, man kommt nicht darum: als der neue Tempel im VI. Jahrhundert angelegt wurde, haben die Priester durch irgendwelche Mittel den Anschein zu erwecken verstanden, als würde noch in der alten Art geweissagt, und dieser Trug ist 800 Jahre lang durch die Priesterschaft fortgepflanzt worden; auch Plutarchs zweideutige Ausdrücke sind, wenn er die Wahrheit kannte, schwerlich unabsichtlich gewählt. — J. Harrison, *JHSt.* 19, 206 ff. (vgl. *BCH.* 24, 254 ff.) will als Grundlage des delphischen Gottesdienstes die Verehrung mächtiger Ahnenseelen erweisen, die bald unter dem Namen *Λευκαὶ κόραι* als gnädig (210), bald unter dem Namen Erinyes *[s. II das.]* als gefährlich betrachtet wurden. Als man die Toten begrub, faßte man natürlich ihre Seelen als chthonisch, so gingen auf sie Züge der Erdgottheit über, und ihr Attribut wurde die Schlange. Man betrachtete die Seelen als Töchter der Mutter Erde, und diese Vorstellungsweise wurde begünstigt durch den Umstand, daß in primitiven Gesellschaftsformen die Bestellung der Erde gewöhnlich den Frauen obliegt. Aber auch der Drache Python ist nur eine Form der in Delphoi verehrten Ahnenseelen; erst nachträglich wird er, wie überall, wo in der achäischen Religion Apollon überwog, ein Ungeheuer, das der Lichtgott erschlägt (223). Ganz denselben Prozeß hat nach J. H. der Kadmosdrache durchgemacht, bei dem sich die Verwandtschaft mit der Erinys noch in seiner Abstammung von Tilphossa Erinys (sch. Soph. *Antig.* 126) verraten soll (224). Die eigentliche Stätte des Seelenkultus von Delphoi war der Omphalos, ursprünglich ein Grabmal, ein Erdhügel, der von einem Fetischstein bedeckt war und später in Stein nachgebildet wurde (239); nachträglich, als der Totenkult verschwand, entwickelte sich hier die Verehrung von Gaia, Kronos u. aa. Gottheiten. Irrig wird der *ὀμφαλός*, der von den zahlreichen Nabelsteinen nicht bloß des griechischen, sondern auch des orientalischen Altertums (Hdb. 723 ff.; 777) nicht getrennt werden darf, von der *ὀμφή* *[u. 245]* abgeleitet; alle Analogien führen darauf, daß der Steinfetisch zu Inkubationsorakeln benutzt wurde. Willkürlich ist die Vermutung, daß die Wollbinden, die wahrscheinlich ebenso wie das bei Inkubationen benutzte Widderfell das Übergleiten der in dem Stein vorausgesetzten dämonischen Substanz in den das Orakel einholenden Menschen erleichtern sollten und die gewiß als aus Schafwolle gefertigt zu denken sind, die Aigis vertreten, mit der man den Omphalos bekleidete, weil die altertümliche Sitte, sich mit

Ziegenfellen zu umgürten, sich bei dem Wahrsager erhalten habe. Allerdings ist die Ziege in der sakralen Überlieferung von Delphoi wichtig (Hdb. 1226, 1), und es ist möglich, daß die Glosse *αἰγίς· ... τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων πεπλεγμένον δίκτυον* (Hsch.; vgl. Suid.; Bekk. *Anecd.* 354) sich wirklich auf das Wollnetz bezieht, mit dem der Omphalos überzogen ist; aber dann ist die Beziehung des Namens zu dem Netz auf anderem Gebiet zu suchen als darin, daß man die *αἰγίς* oder zwei *αἰγίδες* später durch ein Wollnetz ersetzte *[s. II, 'Gorgonen']*. — Die Überlieferung, daß Labys, dem von einigen der Spruch *Γνῶθι σεαυτόν* zugeschrieben wurde, ein Eunuch war, geht nicht, wie Perdrizet, *Rev. des ét. gr.* 11, 245 f. glaubte, auf einen späten syrischen Neoplatoniker zurück, sondern war, wie Perdrizet selbst ebd. 12, 40 ff. aus dem Lex. Seguer. (Bekker *Anecd.* 233) nachweist, bereits von dem Kallimacheier Hermippos geboten. — Über delphischen Zeuskult vgl. Cook, *Folkl.* 15, 412. Nach Ov. *M* 1, 449 erhielten die Sieger, die, wie die am Stepterion, d. h. dem 'Krönungsfest' (Cook 404), mit Lorbeer bekränzten Knaben den Gott darstellten und die alle zusammen in der Herois gefeiert sein sollen (ebd. 466 ff.), ursprünglich Eichenkränze. Der Omphalos (von *ὀμφή* = 'Orakelbaum' *[s. o. 244]*) soll ursprünglich eine verwitterte Eiche gewesen sein (414).

Didyma. Eine von R. Herzog, Sitzber. BAW. 1905, 979 ff. herausgegebene, etwa um 240 v. Chr. gesetzte Inschrift aus dem Asklepieion von Kos erwähnt *πανηγύρεις* und *ἀγῶνας*, die in Didyma dem Apollon *Διδυμεύς* gefeiert wurden, und fährt dann fort *τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καθιερωθείσης διὰ τὴν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ Λητοῦς καὶ Διὸς μεῖξιν καὶ τὰς τοῦ θεοῦ μαντείας.* Aus dieser, wie er meint, vielleicht vorgriechischen Legende schließt H., daß die Naturmale des *ἱερὸς γάμος* die Kultmale des Adyton waren: wie in Gortyn unter der Platane mit Europa, so habe Zeus im Didymaion im Schatten des Lorbeerbaumes, der davon entsühnende Kraft erhält, sein Beilager mit Leto gefeiert. Die Quelle, in der sich die Göttin nach der *μεῖξις* gereinigt, soll dadurch mantisch geworden sein. — Haussoullier, *Mél. Weil* 147 f. handelt über den Zeuskult von *D.* Aus verschiedenen hellenistischen Inschriften, die aus dem Heiligtum oder aus Milet stammen, erschließt er unter Vergleichung eines im koischen Opferkalender erwähnten Festes, daß reiche Bürger vor dem Standbild des Zeus *Ὑέτιος* Rinder vorführten, von denen nach einem nicht näher zu bestimmenden Modus eins ausgewählt und vom Eigentümer am Altar des Zeus *Σωτήρ* geschlachtet wurde. Verwandt sind nach H. die erwähnten koischen Opfer (an

Zeus *Μαχανεύς* und *Πολιεύς*), die demnach von Bechtel irrtümlich mit den thessalischen *Ταυροκαθάψια* verglichen werden, und die athenischen Riten am Altar des Zeus *Πολιεύς*. Auf das didymaiische Opfer bezieht sich nach H. Hsch. *Διὸς βοῦς· ὁ τῷ Διὶ ἄνετος βοῦς· ἔστιν δὲ ἑορτὴ Μιλησίων.*

Dodona. Nach Cook, *Cl. Rev.* 17, 180 f.; 268 ff. war das Heiligtum ursprünglich der Erdgöttin Do *[s. II, das.]* geweiht; um in Kontakt mit dieser zu bleiben, schliefen die Priester auf der Erde (Kall. *hymn.* 4, 286; vgl. *Π* 235). Die Helloi waren das Geschlecht, das allein berechtigt war, in dem heiligen Wald Eichen zu fällen; sie werden vom Verfasser den athenischen *Αἰγειροτόμοι* (Hsch.) verglichen. Als Baumfäller (*τέμνω*) werden sie auch *τόμουροι* genannt. T(o)maros ist nach dem Verfasser der Berg, wo Eichen gefällt werden. Bei dem Abhauen der Bäume handelte es sich wahrscheinlich um einen religiösen Zweck. C. meint, daß ursprünglich in Dodona wie in Plataiai ein *ἱερὸς γάμος* gefeiert wurde, bei dem eine durch eine Taube bezeichnete, als Braut des Zeus ausstaffierte Eiche herumgeführt und schließlich verbrannt wurde. Sehr alt ist nach C. 184 f. die Beziehung von *D.* zur Argonautensage. Hellos, der Stammvater der Helloi, soll Helle entsprechen; und daß auch er wie diese im Besitz eines besonders schönen Lammes war, wird aus der Geschichte beim sch. ξ 327 QV gefolgert, nach der ein Dieb, der das schönste Schaf seines Nachbars gestohlen hatte und durch das Orakel der damals zum erstenmal sprechenden Eiche überführt war, aus Ärger die Eiche umhauen wollte, aber durch eine Taube daran verhindert wurde. Der Verfasser kombiniert nämlich mit dieser Geschichte die von sch. *Π* 234 AD berichtete, nach der eine Taube dem Holzfäller Hellos die Eiche zeigte. Helles goldenes Vlies wird ebenso wie der goldene Widder des Atreus auf die Sonne bezogen und Helle selbst mit Kuhn als ein weiblicher Phaethon gedeutet. Damit gewinnt der Verfasser nicht nur eine neue Beziehung von *D.*, dessen erster König nach der Flut Phaethon gewesen sein soll (Plut. *Pyrrh.* 1), zur Argonautensage, in der ein Phaethon erscheint, sondern zugleich (185) eine neue Vermutung für den ältesten Kult von *D.* Er sieht in ihm einen Sonnenzauber. Der Priesterkönig, der sich der Abstammung von dem Himmels- und Sonnengott rühmte, galt als dessen menschliche Verkörperung; deshalb unterhielt er auch das ewige Feuer. Mit der Sonne wurde auch die heilige Quelle in Verbindung gebracht, die am stärksten aus der Erde strömen sollte, wenn die Sonne unter der Erde war (Plin. *n h* 2, 228), und durch

die nicht brennende Fackeln angezündet werden sollten (ebd.). Wie es der Verfasser (270 f.) für die sich auf Phorbas, den Lapithen, und auf Oinomaos von Olympia zurückführenden Priesterkönige erweisen will, mußte auch der dodonaiische mit seinem Nachfolger auf Leben und Tod kämpfen (278). Das letztere ist trügerisch; dagegen sind die Beziehungen des dodonaiischen Orakels zur Argonautensage, die sich bekanntlich auch in dem der Argo eingefügten redenden Holze von der heiligen Eiche aussprechen und für die noch die Sage von der Durchfahrt der Argo durch die Irrfelsen und die heiligen Tauben von *D.* hätten verglichen werden können, in der Tat sehr bemerkenswert, auch wenn die Mandylasgeschichte außer Betracht bleibt, die schwerlich in den Kreis der Sagen vom goldenen Vlies gehört. Zufällig können die Übereinstimmungen nicht wohl alle sein; aber ihre Erklärung bleibt trotz der Deutungsversuche von C. zweifelhaft. — Die verschiedenen Beschreibungen des *Δωδωναῖον χαλκεῖον* sind nach Cook, *JHSt.* 22, 5 ff. auf verschiedene Zeiten zu beziehen. Zuerst erzeugte man den Ton vermittelst einer Reihe von Dreifüßen, die rings um die Orakelstätte so verteilt waren, daß sie das Summen eines einzelnen von ihnen aufnahmen und weitergaben, so daß die heilige Stätte beständig erklang. Später wurden zwei Stelen nebeneinander gestellt; auf einer stand ein *μαστιγοφόρος* von Brz., auf der andern ein Gefäß (*λέβης*), das erklang, so oft die vom Wind bewegte Peitsche seine Wände traf. Der Zweck der Veranstaltung blieb immer derselbe (20 ff.): man wollte die bösen Dämonen abwehren. Aus dem Gebrauch soll (22) der Name des dodonaiischen Sehers Bombos (Zenob. 2, 84) geschöpft sein.

Eleusis. Die wichtigsten Arbeiten über Eleusis sind zwei umfangreiche Aufsätze Foucarts, † *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis. Mém. AIBL* 1895, 1—84 und *Les grands mystères d'Éleusis*, ebd. 1900. Über die Darstellung der priesterlichen Organisation und der Riten, deren vorzügliche Klarheit mit Recht von allen Forschern, die sich seitdem mit dieser Frage beschäftigt haben, anerkannt wird, ist in dem Jahresbericht über die Kultusaltertümer ausführlich zu handeln. Weniger befriedigt das über die Kultstätte selbst Gesagte, und allgemein bezweifelt werden die namentlich in dem ersten Aufsatz enthaltenen mythologisch-historischen Kombinationen Foucarts über eine doppelte Beeinflussung des eleusinischen Kultus von Ägypten aus. Dem Paare Isis und Osiris sollen in ältester Zeit Demeter und Zeus Eubuleus, auf welchen mehrere der späteren eleusinischen

Götter zurückgeführt werden, entsprochen haben; in einer weit späteren Zeit soll das Paar Demeter und Kore — letztere durch Verdoppelung von Demeter entstanden — aufgekommen sein. Weiter auf diese Kombinationen einzugehen, die seit langer Zeit allgemein bekannt und viel erörtert sind, ist hier um so weniger Anlaß, als die ihnen zugrunde liegenden richtig beobachteten, aber anders zu deutenden Beziehungen zwischen dem Isis- und Demeterkult mit Berücksichtigung des Foucartschen Aufsatzes im Hdb. 1570 ff. besprochen worden sind; vgl. auch o. *[73 f.]*. — Über Leo Blochs Vortrag: 'Der Kult und die Mysterien von Eleusis' (Sammlung Virchow-Holtzendorff 257), in dem unter anderen die als achaiisch in Anspruch genommene Verehrung der beiden Göttinnen durch einen Kompromiß zweier ältester, wesensgleiche, aber verschiedene Göttinnen verehrender Stämme erklärt wird, kann auf die Rezension von O. Rubensohn, Berl. phil. Wochenschr. 18, 468 verwiesen werden. Lécrivains Artikel *Mysteria* bei Daremberg-Saglio (3, 2139 ff.) bietet nichts wesentlich Neues über Eleusis. — Wenig überzeugend behauptet Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* 60, daß die Gleichsetzung der Eleutho und Eileithyia eine spätere, durch den Namen nahegelegte (?) Ausgleichung und Eleusinia die aus der Fremde, d. h. aus Ionien, angekommene Göttin sei. Der Beweis für diese sprachlich unwahrscheinliche (Hdb. 859, 3) Erklärung des Namens wird darin gefunden, daß es gerade zahlreiche an der Ostküste Griechenlands gelegene Städte sein sollen, welche die nach Pfuhl zwar altachäische, aber durch den Doriereinfall im Mutterlande unterdrückte, in Ionien weiterentwickelte und dann nach Griechenland zurückgeführte Göttin verehrten; in Wirklichkeit stimmt die Häufigkeit der Demeterkulte an der Ostküste fast zu dem Prozentsatz, der, entsprechend der besseren Überlieferung, für die an der griechischen Ostküste gefeierten Gottheiten hier so wie so erwartet werden müßte. — Auch Rutgers van der Loeff hält in der unten *[S. 252]* zu erwähnenden Leidener Dissertation die Gleichsetzung der Göttin von Eleusis mit Eileithyia für nicht ursprünglich; auch er sieht in der ersteren eine alte Göttin der Erdfruchtbarkeit. Ähnlich scheint sein Rezensent Steuding, Wochenschr. f. cl. Phil. 21, 1058 ff. zu urteilen, und nach Fick, Vorgriechische Ortsnamen, Göttingen 1905, 83, der karisch *Ὕσσις*, *Μα-ύσσωλος* vergleicht, spottet der Name *E.* überhaupt einer Ableitung aus dem Griechischen. — Bewegen sich die bisher besprochenen Arbeiten in den hier in Betracht kommenden Teilen in unkontrollierbaren Vermutungen, so ist erfreulicher

der Aufsatz von L. Ziehen, 'Die panhellenische Bedeutung der eleusinischen Mysterien' (Ber. des Fr. deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M., n. F. 15, 1899, 200 ff.). Der Verfasser wirft die Frage auf, worauf die hohe Bedeutung der eleusinischen Jenseitsverheißung zurückzuführen sei, nachdem sich die früheren Phantasien von dem tiefen ethischen Gehalt der Mysterien als unhaltbar erwiesen haben und auch besondere Veranstaltungen, durch welche die Verheißung den Mysten gewiß und glaubhaft gemacht wurde, sich nicht haben erweisen lassen (209). Die Antwort geht dahin, daß die Frage falsch gestellt sei, weil die Bedeutung der Mysterien gar nicht in der Verheißung auf ein seliges Jenseits, die ja nicht einmal das eigentliche ἀπόρρητον ausmachte, wurzelte, sondern in der Erscheinung der Göttinnen, besonders der Persephone, im plötzlich flammenden Lichte, die das innerste religiöse Fühlen erregte und deren Frucht dann allerdings auch die Zuversicht auf die besondere Gnadenwirkung der Weihe war. Diese Unterscheidung scheint unbegründet: Erscheinung der Göttin und Jenseitshoffnung fallen doch zusammen. Wenn der Verfasser den Angaben der Alten über das Auftreten der beiden Gottheiten — gewiß mit Recht — Glauben schenkt, so hat er keinen Grund mehr, prinzipiell zu bestreiten, daß sich besondere Veranstaltungen nachweisen ließen, die das Eintreffen der Verheißung verbürgten. Auch im einzelnen geht die Kritik teilweise zu weit; vgl. Wendland, Berl. phil. Wochenschr. 20, 306. Eher ist dem Verfasser beizupflichten, wenn er daneben die politische Machtentfaltung Athens und das Eintreten Delphois als Faktoren für die panhellenische Bedeutung Athens in Anschlag bringt; namentlich das politische Moment ist gewiß sehr wichtig dafür geworden, daß von den zahlreichen Mysterien Altgriechenlands fast nur Eleusis bis in die klassische Zeit fortgeblüht oder wenigstens damals alle übrigen überflügelt hat. Eine Wirkung des politischen Aufschwungs Athens war es allerdings auch, daß die eleusinischen Feste mit größerer Pracht und Feierlichkeit als irgendwelche anderen Geheimkulte gefeiert werden konnten; und da dies natürlich auch wieder dazu beitrug, den Ruhm des Festes zu erhöhen, so war die von der Stellung Athens als Mittelpunkt eines großen Reiches ausgehende Förderung der Mysterien z. T. eine indirekte. — Einige erwähnenswerte Notizen bringen die Anmerkungen. S. 212 A. 18 wird die Aparcheninschrift, die Koerte in das Jahr 418 gesetzt hatte, vielmehr mit dem Neubeginn der Zehnten im Jahre 422 in Verbindung gebracht. S. 205 A. 11 kämpft der Verfasser gegen den Versuch

(auch des Referenten), Angaben über spätere Mysterien für Eleusis zu verwerten. So allgemein läßt sich die Berechtigung solcher Hypothesen weder behaupten noch bestreiten. Natürlich haben die Mysterien des Alexandros von Abonuteichos und seiner Gesinnungsgenossen, ja überhaupt die Geheimdienste des späteren Altertums, auch die von Eleusis selbst, sehr vieles enthalten, was dem alteleusinischen Kult fremd war; anderseits aber ist doch sicher, daß in vielen Beziehungen Eleusis, die weitaus wichtigste Mysterienstätte der klassischen Zeit, für die gesamte hellenistische und römische Zeit vorbildlich gewesen ist, und wenn daher Kulteinrichtungen der späteren Mysterien geeignet sind, die aus den Bauresten zu erschließenden oder literarisch überlieferten Angaben über Eleusis zu ergänzen oder zu erklären, so liegt kein Grund vor, diese — allerdings nicht reine — Quelle zu verschmähen, wenn die nötige Vorsicht nicht außer acht gelassen wird. — Über die Frage, wie weit die späteren Isismysterien mit den eleusinischen übereinstimmten, handelt K. H. E. de Jong, *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, Leidener Diss. 1900 S. 23 ff. *[o. S. 200]*. Daß die späteren ägyptischen Geheimdienste den Initiationsfeiern von *E.* manches abgelauscht haben, gibt der Verfasser (S. 41) zu; und was er (S. 55 ff.) über magische Riten bei den Weihen, über Enthaltsamkeits- und andere Reinheitsvorschriften, über Kränze und Binden usw. bemerkt, zeigt eine weitgehende Übereinstimmung nicht bloß der Weihen von Andania, sondern auch der Kybele- und Isismysterien wie überhaupt aller späteren Weihen sowohl untereinander wie mit den eleusinischen Mysterien. So fundamental, wie der Verfasser glaubt, kann unter diesen Umständen der von ihm hervorgehobene Unterschied nicht sein, der darin besteht, daß die Aufnahmewilligen bei den Isismysterien gewöhnlich nur einzeln und nur infolge einer besonderen Berufung durch die Göttin rezipiert wurden. Zwar war, wie nach des Verfassers gründlichen Auseinandersetzungen nicht bezweifelt werden kann, die Initiation im Geheimdienst der Isis wenigstens zur Zeit des Apuleius an schwerere Bedingungen geknüpft als in Eleusis — auch die Astrologie spielte dabei eine Rolle —, und dies mußte freilich, wie de Jong mit Recht hervorhebt, zu einer Verschiedenheit auch des Aufnahmeverfahrens führen. Die umständlichen Spiegelbilder, durch die man nach dem Verfasser (127) bei den Massenaufnahmen in *E.* die Trugbilder der Göttererscheinungen entstehen ließ, waren bei der Aufnahme der einzelnen kaum am Platze (133, vgl. 100 ff.). Dies bleibe dahingestellt *[vgl. II, 'Isis']*; für die größeren Isisfeste setzt

auch de Jong (132) die Vorspiegelung wirklicher φάσματα voraus, wie sie überhaupt für manche Mysterien der Kaiserzeit angenommen werden müssen, und da auch die nach dem Verfasser bloß in einer Inkubation gezeigten Göttergestalten der Isismysterien, soweit wir zu urteilen vermögen, den eleusinischen ungefähr entsprachen, so können die durch die Verschiedenheit der Aufnahmebedingungen herbeigeführten Unterschiede die grundsätzliche Übereinstimmung der Riten nur wenig verdunkelt haben. — Auch über die Art der eleusinischen Initiationsriten handelt der Verfasser, insbesondere über die Berechtigung, die δρώμενα von *E.* als dramatische Aufführung zu fassen (26). Mit Recht wird die Ansicht verworfen, daß die φάσματα die Statuen der Götter gewesen seien. Auch sonst beweist der Verfasser in der Zurückweisung irrtümlicher Ansichten gesundes Urteil; jedoch gelangt er nicht wesentlich über das bereits Bekannte und fast allgemein Anerkannte hinaus, wenn er das Ergebnis gewinnt, daß die Riten denen der katholischen Kirche ähnlich gewesen seien und daher zwar in mancher Beziehung dem Drama nahestehend, aber doch nicht eigentlich dramatisch gewesen seien (28) und daß namentlich nicht die Darstellung der allbekannten eleusinischen Mythen der eigentliche Inhalt der streng geheim gehaltenen Einweihungsfeier gewesen sein könne (31 *[vgl. u. 256]*). Im Gegensatz dazu spricht O. Kern bei Pauly-Wissowa 5, 1713 schlechthin von dramatischen Aufführungen bei den Mysterien. — H. S. Antons Schrift 'Mysterien von Eleusis', Naumburg a. S. 1899 ist das nachgelassene Werk eines Kranken, der, wie es scheint, in Leidenstagen in dem trostreichen Glauben, den die Eleusinien seiner Ansicht nach gelehrt haben, Erbauung gesucht und hoffentlich auch gefunden hat. Die Wissenschaft kann mit dem offenbar mit großer Liebe geschriebenen Buche schon deshalb nicht viel anfangen, weil es, wie sich bereits aus dem Gesagten ergibt, von einer falschen Grundauffassung der Mysterien ausgeht. Ebenso sind aber auch seine Ergebnisse im einzelnen oft unsicher oder falsch. Der Versuch, alle die zerstreuten Nachrichten, die wir von dem Kultpersonal, den Riten und der Stätte des Kultus besitzen, zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, mußte freilich viel Zweifelhaftes ergeben, aber es hätte die Lücke unseres Wissens dann bezeichnet werden müssen. — Einen breiten Raum nimmt in den Erörterungen über Eleusis die Frage nach dem Verhältnis der Eleusinien zu den Mysterien ein. A. Mommsen a. a. O. 179 ff. hat — seine eigenen früheren Aufstellungen, Heortol. 222 ff. umstoßend — nachzuweisen versucht, daß die von Attikern gesetzten

Inschriften unter *Ἐλευσίνια* stets einen wahrscheinlich im Anfang des Boedromion, also etwa 14 Tage vor den Mysterien, gefeierten Agon, dagegen die Schriftsteller, die meist als nicht geborene Athener den korrekten athenischen Sprachgebrauch nicht kennen konnten (?), außer Schol. Pind. *O.* 9, 150 b c stets die Mysterien selbst verstanden haben. Die Frage ist schwer zu entscheiden: erscheint einerseits eine derartige Differenz des epigraphischen und literarischen Sprachgebrauchs unerhört, so ist anderseits kaum abzusehen, wie in der Hautgelderinschrift die Eleusinien von den zu den Mysterien gehörigen Asklepieia durch das Opfer an die Demokratia getrennt werden konnten, wenn sie selbst die Mysterien waren. Auch Robert, GGA. 161, VII, 523 ff. und E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris,* S. 43, die Mommsens Aufstellung entschieden bekämpfen, haben eine befriedigende Erklärung für diese Stelle der Hautgelderinschrift nicht geben können. Dagegen schließt sich z. T. an Mommsen an die Dissertation von A. Rutgers van der Loeff, *De ludis Eleusiniis,* Leiden 1903. Die Schwierigkeit, daß einige nicht attische Schriftsteller unter Eleusinia die Mysterien verstehen, ist nach dem Verfasser nicht hoch anzuschlagen; in der Inschrift Dittenberger, *syll.*[2] 650, 22 ist unter dem *συντελεῖσθαι τὰ Ἐλευσίνια* lediglich die Feier der Eleusinien, nicht ein Zusammenfall von Mysterien und Spielen zu verstehen (7 ff.); man hat damals, d. h. gegen Ende des III. Jahrhunderts die kleinen Mysterien in den Jahren, in denen Spiele stattfanden, zweimal gefeiert, um denen, die der letzteren wegen nach Athen gekommen waren, die Möglichkeit zu bieten, auch noch an den Mysterien teilzunehmen. Größere Schwierigkeit bietet die Inschrift Dittenberger, *syll.*[2] 620, 66, nach dem Herausgeber der Sammlung (S. 415 A. 27) die einzige attische Inschrift in der *Ἐλευσίνια* die Spiele bezeichnet. Dittenberger meint zweifelnd, daß *Ἐλευσίνια* ursprünglich das eigentliche Mysterienopfer waren, an das sich alle zwei Jahre die danach genannten Spiele anschlossen. Dagegen vermutet R. v. d. L. im Anschluß an Foucart, daß in der genannten Inschrift Z. 74 nicht *ἐ[ξ Ἐλευσινίων . . .]*, sondern *ἐ[κ Παναθηναίων . . .]* zu ergänzen sei, daß es also wohl im Jahre 332, aber nicht 331 *Ἐλευσίνια* gab. Ist dies richtig, so wurden die Eleusinia zwischen den Panathenaien und dem Opfer an Demokratia (ebd. Z. 67; 75), das R. v. d. L. (79 ff.) den *χαριστήρια τῆς Ἐλευθερίας* am 12 Boedromion gleichsetzt, also mutmaßlich im Metageitnion gefeiert. An den Verfasser schließt sich O. Kern bei Pauly-Wissowa 5, 2931 an. — Von fast entscheidender Bedeutung für die Erkenntnis der Kulte

von *E.* wäre v. Protts Aufsatz über den *ἱερὸς νόμος* der Eleusinien AM 24, 241 ff., wenn die Ergebnisse sich bestätigten. Durch genauere Erklärung und Ergänzung der Inschrift *CIA* I, 5, die auf die *προτέλεια* der Eleusinien bezogen wird, soll sich — worin ihm noch G. Pasquali, *Atene e Roma* 9, 79 folgt — ergeben, daß die Eleusinien, das ältere, einfachere, des mystischen Elementes noch entbehrende Fest von *E.*, in ihrem Kultbestand (Verehrung der Ge, des Hermes Enagonios, der Artemis, des Pluton und der *θεώ*) sich mit den attischen Thesmophorien (vgl. Arstph. *Θεσμ* 295 ff.) decke. Das agonistische Element tritt stark hervor; es hat z. B. für den neben Ge und den Chariten anzunehmenden chthonischen Hermes den Hermes Enagonios eingesetzt. Die rätselhaften Götter *θεός* und *θεά* sind Hades und Persephone; soweit Pluton und Kore diesen gleichgesetzt sind, entsprechen sie auch ihnen, sie sind aber von ihnen verschieden, sofern der Kultus die wesenhaften Unterschiede nicht aufgehoben hat. *Θεά* hieß auch Daeira; sie wurde der Hera gleichgesetzt, weil man den Namen als Schwägerin Demeters deutete (?). Daeira ist demnach die alte Todesgöttin, Kores Wächterin und darum Demeters Feindin (262): 'Wir finden weit verbreitet einen uralten Kult *θεοῦ καὶ θεᾶς*, des unterirdischen Herrscherpaares, und einen wohl nicht minder alten einer chthonischen Göttertrias, bestehend aus einer eileithyiaähnlichen mütterlichen Göttin, ihrer jungfräulichen Tochter und einem männlichen Paredros, der bald Zeus Eubuleus, bald Pluton, bald Klymenos, bald noch anders genannt wird'. Dem Zweiverein fehlt also die mütterliche Göttin, das Paar thront in finsterer Majestät in der Unterwelt, während der Dreiverein von Anfang an mehr die milde Seite hervorkehrte. Beide Kreise haben an manchen Orten, auch in Eleusis, nebeneinander bestanden. Die bestimmte Kultform, wie sie der Mythos von Kores Raub voraussetzt, ist von außen eingeführt. Früh ist Kore der Persephone gleichgestellt worden; schon das Epos setzt ihre Identität voraus, da Persephones Mutter Demeter heißt. Dagegen verschmolz Daeira nicht mit Kore; eigentlich die 'Schwestergemahlin' (?) des Unterweltkönigs, wurde sie seine Schwester, Kores Schwägerin, Demeters Todfeindin. Dagegen ist der *θεός* wieder in Pluton aufgegangen. So entstand aus Dreiverein und Zweiverein ein Vierverein: *ὁ θεός, ἡ θεά, τὼ θεώ*; und in dieser Verbindung stellt Lysimachides' Weihrelief die eleusinischen Gottheiten wirklich dar. Räumlich freilich wurden *τὼ θεώ* von dem *θεός*-Hades gesondert, der mit der *θεά* sein altes Heiligtum beim Hadeseingang, der Stätte von Kores Raub, behielt; den *θεώ* wurde ein besonderes

Heiligtum erbaut. Aber indem zu ihnen Triptolemos trat und *θεός* und *θεά* mit Eubuleus vereinigt wurden, entstanden drei Gruppen, die alle wirkliche Kulte gehabt haben: Demeter, Kore, Pluton; Demeter, Kore, Triptolemos; *θεός*, *θεά*, Eubuleus. — Beachtenswert scheint mir an diesen Vermutungen die Sonderung der Höllengöttin *θεά* und ihres Gatten *θεός*-Hades von Kore und Pluton. Kore ist ursprünglich die nach einem bis in das spätere Altertum hinein beliebt gebliebenen Bild vom Unterweltsgott geraubte Seele gewesen und der Unterweltsgöttin erst nachträglich gleichgesetzt worden, etwa wie in Ägypten jeder erlöste Tote als Osiris angerufen und anderseits in Indien der Totengott Yama als erster Gestorbener bezeichnet wurde. So einfach liegt die Sache aber doch nicht, daß wir an einer bestimmten griechischen Kultstätte oder überhaupt in Griechenland das Zusammenwachsen beider Vorstellungen noch verfolgen könnten. Persephone, bei Homer die Todesgöttin und als solche von v. Prott der *θεά* gleichgestellt, ist ursprünglich ein Name — oder, wenn man will, das Prototyp — der geraubten Seele gewesen. Wahrscheinlich hat sich der Übergang überhaupt nicht erst auf griechischem Gebiet vollzogen. Da aber die begriffliche Sonderung jederzeit sehr nahe lag, ist die Gleichsetzung im Kultus, auch nachdem sie einmal eingetreten war, nicht ganz vollzogen, bevor das Epos die alten Vorstellungen gründlich abschliff und unkenntlich machte; und so konnte neben der vermischten, zur Persephone-Kore gewordenen Hadeskönigin die ältere, nicht vermischte fortbestehen. Ob sie in Eleusis ursprünglich oder nachträglich dorthin verpflanzt ist, wissen wir nicht; dagegen läßt sich eine weitere Neuerung, die Verbindung der Persephone-Kore mit Demeter, erschließen. — V. Protts Ausführungen (vgl. Hdb. 1180, 4) sind von verschiedenen Seiten aus bekämpft worden. Svoronos, der in mehreren Aufsätzen (*ἑρμηνεία τοῦ ἐξ Ἐλευσῖνος μυστηριακοῦ πίνακος τῆς Νιννίου, Journ. internat. d'archéol. numism.* 1901, S. 169 ff., 233; *ἑρμηνεία τῶν μνημείων τοῦ Ἐλευσινιακοῦ μυστικοῦ κύκλου;* ebd. 271) ausführlich die archäologischen Zeugnisse für die eleusinischen Mysterienkulte besprochen und dabei auch mythologische Fragen erörtert hat, will nachweisen, daß *ὁ θεός* und *ἡ θεά* Asklepios und Hygieia seien. Mit Recht findet es Philios, AM. 30, 189 f. unwahrscheinlich, daß diese beiden nachweislich erst 420 in den eleusinischen Kreis getretenen Gottheiten so schnell allgemeines Ansehen erwarben, daß sie bereits in der (spätestens *[o. 249]*) kurz nachher verfaßten Aparcheninschrift schlechtweg als 'der Gott' und 'die Göttin' bezeichnet wurden. Philios selbst ist (S. 194) der Ansicht,

daß θεός und θεά die alten Stammgötter von Eleusis seien, die, als Kore und Pluton eindrangen, zwar teilweise mit diesen identisch waren, aber von ihnen doch auch getrennt werden konnten, weil Pluton nur die eine, gütige Seite des Gottes darstellte. Philios erklärt so die Tatsache, die er aus der Vergleichung der auf dem Lakrateidasrlf dargestellten und der in der dazu gehörigen Widmungsinschrift genannten göttlichen Personen erschließt, daß θεός zwar neben Pluton stehen, Pluton aber dem Eubuleus gleichgestellt werden könne. Ebenso wie v. Prott und Foucart setzt also auch Philios voraus, daß das unbenannte Götterpaar von *E.* hier zuerst verehrt worden sein müsse. Es spricht für diese Vermutung u. a. die Beobachtung, daß in den griechischen Geheimkulten die verehrten Hauptgötter häufig nur durch allgemeine Bezeichnungen wie die 'Heiligen', die 'Herren' usw., nicht durch besondere Namen bezeichnet werden. Immerhin bleibt die Möglichkeit, daß der 'Gott', die 'Göttin' und Eubuleus von einer allerdings nicht mehr nachweisbaren Kultstätte aus gleich unter diesen Namen eingeführt wurden. Daß Eubuleus als Eubulos angeblich in Kreta, von wo der eleusinische Mythos filiiert sein sollte, als Sohn Demeters überliefert ist (Hdb. 55, 9), könnte Zufall sein, und befremdlich ist, daß der fünfte homerische Hymnos, der, wie sich immer mehr herausstellt, die älteste eleusinische Überlieferung zusammenfaßt, keine dieser drei Gottheiten kennt. — Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis* (*RHR* 46, 1902, 173 ff.; 339 ff.; 47, 1903, 1 ff.; 141 ff. Die Aufsätze sind unter dem Titel *Eleusinia* als Buch in Paris erschienen), folgt in der Hauptsache der Methode von Mannhardt und Frazer; auch er will aus modernen Gebräuchen die Grundideen des Kultus von *E.* feststellen. Ursprünglich war dieser nach G. d'A. ein einfacher Zauber zur Erhöhung der Fruchtbarkeit der Erde, den einige von der thrakischen Einwanderung stammende Geschlechter übten (180). Das nordische Volk, dem der Verfasser (195) die Einführung oder wenigstens eine Vervollkommnung des attischen Ackerbaues zuschreibt, verehrte mit den Pelasgern, unter denen es sich angesiedelt hatte, die Göttin Erde und den Gott der Unterwelt nach pelasgischer Weise ohne besondere Bezeichnung als 'Gott' und 'Göttin'. Indessen hatten die Kreter den Kult der Demeter, die eigentlich eine Kornmutter war *[u. II, 'Demeter']*, nach Attika gebracht, wo sie mit der pelasgischen Erdgöttin verschmolzen wurde. In *E.* muß diese Göttin schon vor dem Beginn der ionischen Wanderung, also wenigstens im XI. Jahrhundert verehrt worden

sein, da die eleusinische Göttin mit nach Kleinasien hinübergenommen wurde (196). Der Kultus oder vielmehr die Zauberei wurde teils öffentlich, teils insgeheim von den Eumolpiden geübt, aber auch die letzteren Riten bezogen sich nur auf die Fruchtbarkeit des Bodens. Die Darstellung der heiligen Legende kann nie ein Mysterion gewesen sein, weil von der Legende ohne jede Scheu öffentlich gesprochen wird (199 *[vgl. o. 251]*). Zu jenen Geheimkulten konnte man durch eine besondere Initiationszeremonie Zutritt erlangen, die, wie bei vielen amerikanischen, australischen u. aa. Völkern in der Fiktion des Todes und der Annahme einer neuen Seele bestand (340 ff.). In *E.* wurde der Ritus mit Hilfe einer Feuertaufe vollzogen, deren mythische Projektion der Verfasser (345) in der Sage von Metaneira und Demophon sieht und von der sich eine Spur auch in der schon von A. Mommsen mit jenem Mythos kombinierten Institution der *παῖδες ἀφ᾽ ἑστίας* erhalten haben soll. Diese ursprünglich akzessorische Zeremonie wurde allmählich zur Hauptsache (346); und da eben damals der Wunsch rege ward, dem Schicksal der Seelen im Hades zu entgehen, fing man an, die Wiedergeburt auf diese Erlösung vom Hades zu beziehen. Die Umdeutung, durch die der ursprüngliche Sinn der Mysterien vollständig verändert wurde, ist nach G. d'A. zwar nicht hervorgerufen, aber doch unterstützt worden durch die Beziehung der Persephone *[s. u. II 'Perseph.']* auf das in die Erde gesenkte Saatkorn, dessen Aufgehen man mit der Erlösung der Seele aus dem Hades vergleichen konnte. Zur Ausgestaltung des Glaubens an das Herausgehen der Seele aus dem Reiche der Finsternis trugen (352 ff.) ägyptische Elemente bei, die sich namentlich in der Übereinstimmung gewisser Einzelheiten der Hadesgeographie verraten und die wahrscheinlich durch Phoiniker vermittelt wurden (356). Zuletzt wurden durch die Bresche der Reinheitsvorschriften (359) unter Anleitung der Dichter und Philosophen moralische Ideen mit den Mysterien verknüpft. Eine weitere Umgestaltung erfuhren die eleusinischen Kulte, als der in den Mysterien von Agrai verehrte Dionysos durch den Priesteradel von Eleusis, der so vielleicht einer unbequemen Konkurrenz zu entgehen gedachte, den Mysteriengottheiten angegliedert wurde (47, 1 ff.). Diese wichtige Neuerung setzt G. d'A. in das VI. Jahrhundert und knüpft sie an den Namen des Epimenides. Erst am Ende des V. oder am Anfang des IV. Jahrhunderts sollen dann orphische Vorstellungen in die eleusinische Geheimlehre eingedrungen sein, weil Dionysos bei Arstph *βάτρ.* 324 dem Iakchoszug begegne, also von Iakchos noch unterschieden sei, während nach Eur.

Rhes. 965 Demeter die Freunde des Orpheus ehrt. Die Veränderung der eleusinischen Lehre, welche die Orphiker herbeiführten, bestand nämlich nach G. d'A. darin, daß Iakchos dem Dionysos gleichgesetzt und damit als Sohn Demeters zum Bruder seiner Gattin Persephone gemacht wurde; weitere unnatürliche Verbindungen ergaben sich daraus, daß man ihn sich als Gatten Demeters und als Sohn der Persephone denken konnte. Der eleusinische Kult selbst wurde von diesen Neuerungen nicht betroffen, wohl aber gestaltete man die orphischen Mysterien insofern um, als zu den bisherigen zwei Graden als dritter die *ἐποπτεία*, das Schauen der großen Mysterien, kam, womit die Auslegung der in Eleusis geübten Gebräuche verbunden gewesen sein soll. Infolge eines merkwürdigen Trugschlusses wird diese Auslegung nicht auf die Orphiker beschränkt, sondern als allgemeine eleusinische Einrichtung gefaßt; der Verfasser denkt sich, daß alle Mysten belehrende Schriften und auch mündliche Lehren empfingen, und kehrt so zu der alten, seit Lobeck allgemein aufgegebenen Ansicht zurück, daß die Mysterien in platonischer Zeit tiefsinnige theogonische und ethische Belehrung aus orphischen Schriften überlieferten (47, 19 ff.). So wurde denn, da der allerdings vorhandene Gegensatz zwischen den geläuterten Lehren und den abergläubischen Zeremonien dem Altertum nicht so fühlbar war wie uns, der eleusinische Kult ein Punkt, auf den die spätere Philosophie, namentlich seitdem sie den Bund mit der Religion geschlossen hatte, immer wieder zurückkehrte; und umgekehrt konnte sich die eleusinische Religion nacheinander mit allen den ihre Zeit beherrschenden Philosophien erfüllen. So wurde sie schließlich auch befähigt, das Christentum auf das stärkste zu beeinflussen (47, 141 ff.; vgl. u. *[Religionsgesch.]*). — Im Anschluß an G. d'A. und in Ergänzung von dessen Untersuchungen versucht Fr. Picavet, *RHR* 47, 1903, 281 ff. die Einwirkungen, welche die eleusinischen Kulte auf Plotin u. aa. Neoplatoniker ausgeübt haben, zu schildern. — Wenden wir uns jetzt den *Einzelheiten des Kultus* zu. Nichts Neues bieten die verworrenen Auseinandersetzungen J. Harrisons, *Proleg.* 145 ff. über die eleusinischen Feste. Die Verfasserin scheint während der Niederschrift selbst ihre Ansichten noch geändert zu haben. S. 155 lesen wir *the mysteries were in fact the Thargelia of Eleusis*, dagegen S. 150 *they are primarily but the Eleusinian Haloa* und S. 120 werden sie als eine spezielle Form der Thesmophorien bezeichnet. — Auch die Erörterung über die eleusinischen Kultgebräuche in Miloje Vassits' Münchener Dissertation, 'Die Fackel

in Kultus und Kunst der Griechen' (Belgrad 1900 *[u. Folklore]*) kann hier übergangen werden, da sie zu wesentlich neuen Ergebnissen nicht gelangt. — Viel wertvoller ist E. Pfuhls (*De Atheniensium pompis [o. 242]*) Versuch, die eleusinischen Prozessionen zu rekonstruieren. Im einzelnen bedürfen freilich des Verfassers Aufstellungen der Berichtigung. Das 'heilige Tor' hat mit der eleusinischen Pompe nichts zu tun, wie der Verfasser (S. 40) glaubt; auch hätte nicht Kerns und Rubensohns Vermutung wiederholt werden sollen, daß Iakchos allezeit mit Ausnahme der Festtage selbst in Athen im Iakcheion gestanden habe und in Eleusis ein Fremdling geblieben sei. Vielmehr gehört der Iakchoszug zum alteleusinischen Kult, und wahrscheinlich ist überhaupt kein Bild von Iakchos, gewiß aber nicht das von Paus. I, 2, 4 als im athenischen Iakcheion befindlich bezeichnete nach *E.* getragen worden. Vgl. o. *[Jahresber. 85, 239]*. — O. Rubensohn selbst hat auch in der Berichtsperiode über *E.* gehandelt. Der erste seiner 'eleusinischen Beiträge', AM. 24, 46 ff. ist einem eleusinischen Relief gewidmet, das nach der Auslegung des Verfassers Demeter auf der *Agelastos petra* sitzend und von fünf oder sechs Personen verehrt darstellte. Da die Göttin auf der Erde kauert, ist diese Deutung nur dann statthaft, wenn der 'lachlose Felsen' nicht, wie bisher angenommen wurde, ein einzelner Stein, sondern ein großer Felsen oder Felshügel war, und dies nimmt Rubensohn in der Tat an. Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, daß die *ἀγέλαστος πέτρα* in der Nähe des Unterwelteinganges gesucht werden müsse, denkt er an den Felsen des Plutonions im Norden des Burgberges von Eleusis. Zum Beweise stützt er sich auf die Scholiasten zu Arstph. *ἱππ.* 785; vgl. Suid. *Σαλαμῖνος*, wo die *ἀγέλαστος πέτρα* der *Εἰρεσία πέτρα* von Salamis entgegengestellt wird; da diese, die ausdrücklich *ὥσπερ διὰ τοῦ ὀνόματος τρόπαιον οὖσα*, als Denkmal der salaminischen Schlacht bezeichnet werde und demnach ein Vorgebirge gewesen sein müsse, so folgert der Verfasser, daß auch der neben ihm genannte eleusinische 'Felsen' nur ein felsiger Berg, nicht ein einzelner Stein gewesen sein könne. Die angeführten Worte des Scholiasten führen zu einer andern Erklärung der in alter und neuer Zeit gewöhnlich mißverstandenen Stelle des Aristophanes und auch zu einer andern Auffassung der *ἀγ. πέτρα*. Der Wursthändler, der dem Demos Polster für die harten Sitze auf der Pnyx bereitet hat, wirft dem Paphlagonier vor, daß er das wackere Volk der Marathonstreiter schlecht sitzen und *τὴν ἐν Σαλαμῖνι τρίβειν* lasse. Gewöhnlich wird mit einem Teil der Scholien das Objekt *τὴν ἐν*

Σαλαμῖνι καμοῦσαν πυγήν ergänzt. Anders und gewiß richtiger das gelehrte Scholion, auf das sich Rubensohn beruft. Hier wird *τὴν ἐν Σαλαμῖνι πέτραν* ergänzt und dieser salaminische Felsen auf die *Εἰρεσία* bezogen, auf dem man demnach wie auf einem Stuhle gesessen haben muß. Der Zweck war wahrscheinlich ein abergläubischer, man wollte etwa die Zeugungskraft verstärken oder erneuern. Die *ἀγ. π.* kann das jetzt stark gekürzte Scholion, als es noch vollständig war, nur vergleichsweise genannt haben als Analogie für das rituale Sitzen auf einem harten Stein. Aristophanes bringt den herrlichen salaminischen Sieg mit dem schnöden Sitzen auf dem salaminischen Stein in Gegensatz, aber dieser Gegensatz bleibt, auch wenn es bekannt war, daß besonders geschwächte Greise wie der Demos der *Ἱππῆς* den Sitz auf dem harten Stein suchten, gekünstelt, und konnte von den Zuschauern kaum verstanden werden, sofern man nicht noch weiter annimmt, daß der Dichter an ein bekanntes Scherzwort anknüpfte. Eben dies aber deutet der Scholiast mit den Worten an: *ὥσπερ διὰ τοῦ ὀνόματος τρόπαιον οἶσα.* Ein Witzbold hatte den wahrscheinlich mit Wollfäden (*εἶρος*) ähnlich dem delphischen *ὀμφαλός* umwickelten und deshalb *Εἰρεσία* (vgl. *Εἰρεσιώνη*) genannten salaminischen Zauberstein als 'Ruderstein' gefaßt und das unbequeme Sitzen auf ihm mit dem harten Dienst der Ruderer in der salaminischen Schlacht verglichen. Ist dies richtig, so ergibt sich, daß die *Εἰρεσία* und demnach sehr wahrscheinlich auch die *ἀγέλ. π.* wirklich, wie bisher angenommen wurde, ein einzelner Stein war, auf dem man sich niedersetzte. Die Ausdrücke (*ἐφ' ἧς ἐκαθέζετο* usw.), mit denen die Schriftsteller von Demeters Ausruhen auf dem 'lachlosen Felsen' sprechen, wären auch sehr irreleitend, wenn dieser nicht ein einzelner Felsen gewesen wäre. Mit aller Reserve kann man wohl die Frage stellen, ob nicht der eleusinische 'Omphalos' des polychromen Vb.s der Sammlung Tyszkiewicz (Fröhner T. 10) und des *πίναξ* der Ninnion, den J. Harrison, *Proleg.* 557 fälschlich als einen Beweis für die delphische Herkunft des eleusinischen Dionysos ansieht, geradezu die *ἀγ. πέτρα* darstelle. Allerdings steht dieser Nabelstein neben dem Sitz der Göttin, und auf dem Vb. Tyszk. sitzt auf ihm eine gewöhnlich auf Iakchos oder Dionysos gedeutete, einen Thyrsos tragende Gestalt; da indessen beide Gemälde nicht den Mythos, sondern symbolisch eine Kulthandlung darstellen wollen, so ist dieser Einwand schwerlich entscheidend. — In der zweiten Untersuchung (ebd. 55 ff.) bespricht Rubensohn zwei Bruchstücke eines eleusinischen zylindrischen Tonuntersatzes mit Rlfdarstellungen,

die sich z. T. mit dem eben genannten Vb. Tyszk. berühren, deren Erklärung aber im einzelnen dunkel bleibt, weil das schöne Rlf. sehr stark und zwar wahrscheinlich absichtlich zerstört ist. Es ist dies um so mehr zu bedauern, da es sich um das erste in *E.* selbst gefundene Exemplar jener Rlfvasen mit Darstellungen aus dem eleusinischen Götterkreise handelt. — Über den dritten Aufsatz der 'eleusinischen Beiträge' s. u. *[II 'Triptolemos']*. Schon vor diesen Untersuchungen war eine andere Arbeit Rubensohns erschienen, über die erst an dieser Stelle berichtet wird, weil sie im Zusammenhang mit den Aufsätzen einiger anderer Forscher besprochen werden muß. Es handelt sich um das *κέρνος*, über das in der Berichtsperiode Kuruniotis, *ἐφ. ἀρχ.* 1898 21 ff.; O. Rubensohn, AM. 23, 271 ff.; Skias, *ἐφ. ἀρχ.* 1900, 1 ff.; Dragumis, AM. 26, 38 ff. und J. Harrison, *Proleg.* 158 ff. gehandelt haben; vgl. Hdb. 1172. Bekanntlich sind in Eleusis zahlreiche eigentümlich geformte Deckelvasen gefunden, die mit ihren wenigstens durch einen Ansatz angedeuteten kleinen *κοτύλισκοι* auf der Schulter des unteren Stückes an das von Athen. 11, 476 e f.; 478 c nach Ammonios und dessen mutmaßlicher Quelle, Polemon, beschriebene *κέρνος* erinnern. Trotzdem wagte sie der erste Sammler dieser Geräte, Philios, nicht mit diesem Namen zu bezeichnen, teils weil die Asche, die er in einigen von ihnen fand, die aber, wie sich nachher ergeben hat, von außen eingedrungen ist, ihn an *θυμιατήρια* denken ließ, teils weil Lobeck die von späteren Schriftstellern als eleusinisch bezeichnete Bekenntnisformel mit der Erwähnung der Kernophorie als vielmehr dem Kybelekult angehörig erwiesen zu haben schien. Auch v. Fritze, der *ἐφ. ἀρχ.* 1897, 163 ff. über diese Gefäße gehandelt hat, sah in ihnen Thymiaterien. Demgegenüber kamen gleichzeitig Kuruniotis und Rubensohn — namentlich letzterer mit wertvoller Begründung und Erläuterung des ganzen Kultgebrauches — auf die nächstliegende Bezeichnung dieser Gefäße als *κέρνος* zurück. Rubensohn gibt zwar ausdrücklich Lobecks Feststellung hinsichtlich der Bekenntnisformel zu, weist aber nachdrücklich darauf hin, daß auch in Eleusis das *κέρνος* gebraucht worden sein müsse. Er folgert dies mit Recht teils aus Polemon selbst, der in dem Buche über das *Δῖον κῴδιον* sehr wohl über Eleusis, schwerlich aber über Kulte der Göttermutter sprechen konnte, teils aus der Analogie der Demeteropfer in Phigaleia (Paus. 8, 42, 11), teils endlich aus der Übernahmeurkunde der Epistaten von Eleusis, in der fünf goldene *κέρχνοι* genannt werden. Trotz des verschiedenen Geschlechtes sind in diesen

um so mehr κέρνη oder κέρνα zu sehen, als ein Teil der in Eleusis gefundenen, mit Polemons Beschreibung übereinstimmenden Gefäße Reste von Vergoldung zeigt. Bis hierher sind fast alle Vermutungen Rubensohns sehr wahrscheinlich und mit Recht von allen späteren Forschern, die sich dieser Frage zugewendet haben, aufgenommen worden; ein Zweifel scheint sich mir nur darüber zu erheben, ob nun, da es feststeht, daß die κερνοφορία seit dem V. Jahrhundert als ein sehr wichtiger Teil der eleusinischen Mysterien und ihre Darstellung geradezu als ein deutlicher Hinweis auf diese galt, die Bekenntnisformel noch den attischen Mysterien abgesprochen und nicht vielmehr zu den auffälligen und noch nicht erklärten Elementen gerechnet werden muß, die dem Kybele- und dem eleusinischen Dienst gemeinsam sind. Weniger sicher sind Rubensohns Vermutungen über den Zweck des eigentümlichen Gerätes, über seinen Namen und über die Entstehung des Irrtums der Späteren, die es als λῖκνον oder πτύον bezeichnen. Die Bestimmung des Gerätes findet R. in der Art des von Polemon beschriebenen Opfers, das aus vielen Bestandteilen zusammengesetzt war: jeder dieser soll in einen der κοτύλισκοι, in die Mitte aber ein Licht oder ein mit Lichtern besetzter Kuchen getan sein. Mit Recht ist diese unpraktische Verwendung des geschlossenen Hauptraumes von Pernice, A. Jb. 14, 69 A. 21, von Dragumis und von Skias für unmöglich erklärt worden. Unwahrscheinlich ist ferner die Erklärung, die R. von dem Namen κέρχνος gibt; er denkt, er sei nach den τραχύτητες (Poll. 2, 180) der Oberfläche genannt worden: κοτύλισκοι sind keine 'Unebenheiten'. Eher dürfte das Gefäß nach der heiligen Schlange κέγχρος heißen, womit denn zugleich die Frage nach dem Inhalt des Hauptraums erledigt wäre. Was endlich die späteren falschen Zeugnisse über das κέρνος anbetrifft, so hält sie R. für ein bloßes Mißverständnis der Schlußworte des Polemon, der, um die Art des Tragens zu veranschaulichen, die Kernophorie mit der Liknophorie verglichen hatte. Diese Erklärung ist zwar jedenfalls besser als die von J. Harrison vorgeschlagene, nach der man ursprünglich die verschiedenen Arten des Opfers auf einer einfachen Worfschaufel gesondert und erst später zu diesem Zweck das komplizierte Gerät verwendet habe: denn das λῖκνον kann wohl Korn und Spreu, aber unmöglich über ein Dutzend verschiedener Opfergaben sondern. Vielleicht hat aber Dragumis das Richtige getroffen, wenn er meint, daß die drei verwandten Gefäße λῖκνον — das auch aus Ton gefertigt worden sein muß — κέρνος und θυμιατήριον oder ἐσχαρίς später mit demselben

Namen bezeichnet wurden, während nach dem ursprünglichen und korrekten Sprachgebrauch nur die mit *κοτύλισκοι* versehenen Gefäße *κέρνος* hießen. Unter den drei Gefäßen, die auf dem Ninnionpinax von Frauen auf dem Kopf getragen werden, würde sich danach kein eigentliches *κέρνος* befinden, wohl aber ein *θυμιατήριον* und zwei *λῖκνα*. Eine sichere Entscheidung über diese Frage ist freilich zurzeit noch nicht möglich.

Epidauros. Die Geschichte des epidaurischen Asklepioskultes sucht in ihren Hauptzügen Blinkenberg, AM. 24, 306 ff. zu zeichnen. Ursprünglich wurde Asklepios allein verehrt; aber in unmittelbarer Nähe des heiligen Tales lag auf dem Berge Kynortion eine alte, vielleicht vordorische Opferstätte des Maleatas, der aus Gründen, die wahrscheinlich mit dem Asklepioskult in keiner Verbindung stehen, mit Apollon identifiziert wurde. Durch den Einfluß der hesiodeischen Gedichte, dem die Stellung Apollons in den dorischen Staaten und in Delphoi eine starke Stütze lieh, bildete sich eine Verbindung zwischen Asklepios und Apollon Maleatas heraus. Eine Bewegung, die wir in das IV. Jahrhundert hinauf verfolgen können, ging darauf aus, dem Asklepios durch Anknüpfung an Apollon erhöhten Glanz zu geben; schließlich hat man sogar das Heiligtum und die große penteterische Feier auf den Namen Apollons getauft. Allein das Volk folgte dieser offiziellen Umnennung nicht, und sie ist denn schließlich auch wieder verschwunden. — Von andern Gottheiten ist zuerst der peloponnesische Machaon in Epidauros, von wo aus er auch nach Athen gelangte, nachweisbar; er hat Podaleirios, der als sein Bruder im Epos genannt wird, nach sich gezogen; doch hat er wie in der Peloponnes überhaupt so auch in Epidauros für den Kultus wenig Bedeutung. Epione, Asklepios' Gattin, wurde mindestens im V. Jahrhundert auch in Epidauros verehrt, von wo aus sie nach Athen verpflanzt wurde; ihre Töchter sind im IV. Jahrhundert ebenfalls in Epidauros nachweisbar, ohne indessen eine große Rolle zu spielen. — Kurz nach Blinkenberg hat Kavvadias eine ausführliche Darstellung auch der Kulte von *E.* in seinem fast populären, aber natürlich mit vollkommener Beherrschung der archäologischen und literarischen Quellen geschriebenen Werke *τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν* (Athen 1900) gegeben. Was der Verfasser der *Fouilles* über Epidauros schreibt, wäre unter allen Umständen der Aufmerksamkeit sicher. Das vorliegende Werk ist aber zugleich so geschickt angelegt, daß es trotz seines bescheidenen

Umfangs und trotzdem, daß der größte Teil sich mit den Ausgrabungen (bis 1898) und der Baugeschichte beschäftigt, auch dem Mythologen fast stets schnellen Rat erteilt. Zu Zweifeln bietet sich wenig Anlaß; der Verfasser beschränkt sich gewöhnlich darauf, die Urkunden selbst reden zu lassen. Wie Dittenberger, *Syll.* II² 631, deutet Kavvadias die bekannten *κυνηγέται* der Inschrift *CIA* 2, 1651 als die Pfleger der beim Heiligtum gehaltenen heiligen Hunde (200, 4); Kaibel, GGN 1901, 506 hatte an Hsch. *κύων· . . . τὸ ἀνδρεῖον μόριον* erinnert. Poseidon gelangte nach Kavvadias als Arztgott, als der er in Tenos und auch in der nachhomerischen Genealogie (als Vater des Machaon und Podaleirios) erscheint, in das epidaurische Heiligtum (193). Trifft diese Vermutung das Richtige, so muß, da Machaon aus Geren zu stammen scheint (Hdb. 1452, 4), wohl schon der Poseidon dieser Stadt als Heilgott gegolten haben. Gegen Usener verteidigt Kavvadias (187) seine Ableitung des *Πανταλιώτης* von der thrakischen Stadt Pautalia.

Hierapolis wurde nach Cichorius, 'Altertümer von Hierapolis, herausgegeben von Humann, Cichorius, Judeich, Winter' (Arch. Jahrb., Ergänzungsheft 4), Berlin 1898, von Eumenes bald nach 190 zum Schutz der Südwestgrenzen seines Reiches und zugleich zur Beaufsichtigung des unzuverlässigen Laodikeia als Militärkolonie angelegt. Seinen Namen empfing es nach Eumenes' mythischer Ahnfrau, der amazonenartigen Hiera, die auch auf den Mzz. der Stadt erscheint. Der Hauptgott der neuen Kolonie ist der Apollon *Ἀρχηγέτης* von Delphoi, dessen Orakel demnach bei der Errichtung der Niederlassung befragt zu sein scheint; im langen Gewand, als *κιθαρῳδός* erscheint er auf den Mzz. der Stadt, die ihm die Pythien feierte. Er ist in Hierapolis vollkommen mit dem einheimischen Sonnengott Lairbenos verschmolzen, ebenso wie seine Mutter Leto mit der einheimischen Meter, die nun als Meter Leto oder schlechtweg als *ἡ θεός* bezeichnet wird; ihre Eunuchen, deren oberster Archigallus hieß, hatten die Aufsicht über das Plutonion, eine giftige Gase ausströmende Erdspalte, in die sie allein ohne Gefahr eintreten konnten, wahrscheinlich weil sie sich geübt hatten, den Atem solange anzuhalten. Hier wurde Pluton verehrt, ausgeglichen vielleicht auch hier mit Serapis, dessen Bild mit dem Kerberos wenigstens auf Mzz. erscheint. Zeus hatte die Kultnamen *Τρώιος*, d. i. nach Cichorius wohl *Ἰδαῖος*, was auf eine pergamenische Filiale hinweist, und *Βόζιος*; letzterer N. wird zu dem der hierapolitanischen Eubosia gestellt, die wahrscheinlich

eine später mit Demeter ausgeglichene einheimische Göttin war. Herakles, der Ahnherr des Hauses von Pergamon, wurde als Schutzgott der Athleten unter dem Namen *Κρατερόφρων* verehrt. Sehr stark muß das Judentum in der Stadt vertreten gewesen sein, namentlich in den beiden angesehensten Genossenschaften, unter den Purpurfärbern und Teppichfabrikanten, da Glykon die Bekränzung seines Grabes an beiden hohen jüdischen Festtagen ihnen überläßt. Auf das Judentum ist das Christentum gefolgt, verbreitet nach der Legende durch den Apostel Philippos, über dessen Grab sich später die Philippskirche der Stadt erhoben zu haben scheint.

Kamarina. Die 1899 und 1903 vorgenommenen Ausgrabungen, über die P. Orsi, *Monum. antichi ARL* 14, 757 ff. berichtet, betrafen die Nekropole und ergaben daher mehr archäologisches als religionsgeschichtliches und mythologisches Material.

Kos. Die Geschichte des Apollonkultes von Halasarna an der Südküste von Kos gibt Herzog, ABAW 1901, 470 ff. an der Hand der daselbst gefundenen Inschriften.

Die Ausgrabungen, die auf ***Kreta*** bei und in Knossos (Arth. J. Evans, *Ann. of the Brit. School at Athens*, 7, 1 ff.; 9, 99 ff.; 10, 1 ff.), bei Palaeokastro an der Ostküste (Bosanquet, ebd. 8, 286 ff.; 9, 274 ff.) und bei Phaistos (Halbherr, zuletzt in *Mem. dell' inst. Lombardo* 21, 235 ff.; L. Pernier, *Mon. ant. ARL.* 12, 5 ff.; 14, 313 ff.; über Haghia Triada bei Phaistos Halbherr ebd. 13, 5 ff.; Paribeni 14, 677 ff.; über die Nekropolis von Phaistos Savignoni, ebd. 14, 501 ff.) veranstaltet sind, haben auch für die Religionsgeschichte wichtige Funde ergeben; abgesehen von der diktaiischen und der schon früher bekannten idaiischen Grotte, welche letztere um die Wende des II./I. Jahrtausends im Kultus die erstere allmählich überflügelte (Karo, Arch. f. Rlw. 7, 123; 8. Beiheft 62), haben sich jetzt in den kretischen Städten selbst Heiligtümer und Kultusobjekte gefunden. Es ist deshalb dem Referenten von Drerup (Wissensch. Beil. zur Germania, 2. Mai 1907 S. 140) zum Vorwurf gemacht worden, daß er sich in dem Hdb. nicht wenigstens in der Einleitung mit diesen religionsgeschichtlichen Funden auseinandergesetzt hat. Das war nicht möglich, da die Einleitung ebenso wie der über Kreta handelnde Teil des Hdb.s, was Drerup wissen mußte, geraume Zeit vor dem Bekanntwerden der großen Ausgrabungsergebnisse gedruckt worden ist; aber selbst wenn diese bereits vorgelegen hätten, durfte auf sie keine Rücksicht genommen werden, weil es bisher an einem

sicheren Wege fehlt, der von der kretischen Kultur zur ältesten griechischen hinüberführt. Alles, was Drerup aus diesen Funden für 'die Anfänge der hellenischen Kultur' *[o. 125 f.; u. 282 f.]* folgert, ist Phantasie und verfälscht das Bild, das er von der homerischen Zeit entwerfen will. Es ist ja möglich, daß in einer vielleicht gar nicht fernen Zukunft die Verbindung zwischen der kretischen und der epischen Kultur gefunden wird, vielleicht im Sinne von de Sanctis, *Riv. di fil. cl.* 30, 108 ff., der aus den beinahe bis zum ersten Auftreten des griechischen Exportes reichenden mykenischen Waren Siziliens und aus der in Kypros zusammen mit ägyptischen Skarabäen der 26. Dynastie gefundenen mykenischen Keramik (111) folgert, daß die mykenische Periode viel jünger als nach der gewöhnlichen Datierung sei und mindestens an einzelnen Stellen bis in das VII. Jahrhundert fortgedauert haben müsse. Umgekehrt kann man aber auch vielleicht genötigt sein, bei der von Noack, Graef *[o. S. 126]* vertretenen Ansicht stehen zu bleiben, die den Zusammenhang der kretischen Kultur nicht allein mit der homerischen, sondern selbst mit der mykenischen bestreiten oder wenigstens als zweifelhaft hinstellen. Für uns besteht vorläufig nur der lokale Zusammenhang, und dieser ist — solange die kretischen Inschriften der Entzifferung spotten — lockerer als selbst der, den wir zwischen altorientalischen und altgriechischen Kulten annehmen dürfen. Wo man auch immer geglaubt hat, die kretischen Funde mit dem griechischen Mythos verbinden zu können, stellen sich nachträglich Bedenken ein. Auf einer Stele und an Wänden des knossischen Palastes sind mehrfach Doppeläxte, an den Wänden auch Stiere abgebildet; deshalb hat Evans' (bes. *JHSt.* 21, 109) Vermutung, daß dieser Palast das Labyrinth des griechischen Mythos sei, fast allgemeine Zustimmung gefunden. Der Name *λαβύρινθος* scheint der Endung nach karischen Ursprungs und da im Karischen *λάβρυς* die Doppelaxt bedeutete, da ferner in der kleinasiatischen Kultur diese eine religiöse Bedeutung gehabt zu haben scheint (Duncan Mackenzie, *JHSt.* 23, 203 ff.) und deshalb Anlaß zu einer religiösen Benennung geben konnte, da endlich auch die Minotaurossage an den Kultus eines stierförmigen Gottes anzuknüpfen scheint, so lag die Vermutung gar nicht fern. Eine indirekte Beziehung zwischen dem Namen *λαβύρινθος* und der karischen Bezeichnung *λάβρυς* hatten schon M. Mayer und Kretschmer insofern angenommen, als sie von dem letzteren einen Gottesnamen und von diesem die Lokalbezeichnung abgeleitet sein ließen. Diese indirekte Verknüpftung beider Worte verwirft Evans (a. a. O.

109, 7) ausdrücklich; das Labyrinth soll geradezu das Haus der Doppelaxt sein. Aber selbst wenn seine Kombinationen in allen Teilen richtig sein sollten, würde sich daraus nicht mit Notwendigkeit ein innerer Zusammenhang zwischen dem Mythos und der kretischen Kultur ergeben: jener könnte viele Jahrhunderte jünger sein als diese, er könnte, wie dies Karo, Arch. f. Rlw. 7, 133 annimmt, entstanden sein, als zwar noch der Name in der Erinnerung der Menschen haftete, der stolze Bau selbst aber längst verfallen war und seine großartige Ruine als etwas Übernatürliches erschien. Allein jene Kombinationen sind überhaupt gar nicht so wahrscheinlich, als es zuerst den Anschein hat. Sehr mit Recht wendet de Sanctis, *Riv. di fil. cl.* 30, 100 ein, daß Stier und Doppelaxt nicht bloß in diesem Palast, sondern in vielen Gebäuden der kretischen Kultur, der Stier auch in Tiryns abgebildet sei, daß das erstere Abzeichen auch als Buchstabe und daß es in vielen Fällen auf den Blöcken des knossischen Palastes nur als Steinzeichen gedient habe. Ferner macht W. H. D. Rouse, *JHSt.* 21, 268 ff. darauf aufmerksam, daß jene Stele wahrscheinlich keine sakrale Bedeutung habe, daß die Metathese des *υ* in *Λαβύρινθος* keineswegs selbstverständlich sei, und daß zwischen einem Königspalast und dem Gefängnis eines Ungeheuers ein Unterschied bestehe. Sind diese Einwände, die wenigstens als Element des Zweifels bisher nicht zu widerlegen sind, auch nur z. T. berechtigt, so bleibt von dem historischen Wert der Minotaurossage höchstens die in keinem Falle auffällige Tatsache bestehen, daß sich in dem Mythos ein vorgriechischer Name erhalten hat. Viel bedenklicher noch sind die anderen Beziehungen, die man zwischen der griechischen Überlieferung und der kretischen Kultur zu finden gemeint hat. Was Evans in dem zusammenfassenden Aufsatz *Mycenaean tree and its Mediterranean Relations JHSt.* 21, 99 ff. über (104; 126 ff.) den Baumkultus und die Verehrung insbesondere des Feigenbaumes, über den Stein- und Säulenkult (112; 130 ff.), über den Hörneraltar (135) usw. beibringt, ist interessant als eine Bestätigung der Ansicht, die man auch vorher schon hegen durfte, daß Griechenland bereits in einer sehr fernen Vorzeit mit den orientalischen Küsten des mittelländischen Meeres eine Kulturgemeinschaft bildete, die bis in die Blütezeit hinein nicht aufgehört hat; aber für den Zusammenhang der kretischen und der ältesten griechischen Religion beweisen sie gar nichts. Einige andere von den kretischen Funden ausgehende Untersuchungen müssen in dem religionsgeschichtlichen Teile dieses Berichtes besprochen werden *[S. 284 ff.]*; ihre Er-

gebnisse sind noch weit unsicherer. Unter solchen Umständen kann auch an dieser Stelle auf die Ausgrabungen nicht näher eingegangen werden; es ist dies übrigens nicht einmal nötig, da fast alle philologischen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Zeitschriften übersichtliche, z. T. ausführliche Auszüge aus den Ausgrabungsberichten gebracht haben (vgl. außer den bereits angeführten z. B. Dörpfeld, A. M. 30, 257 ff., der eine ältere karisch-lykische und eine jüngere mykenisch-achaiische Periode auf Kreta unterscheidet; Evans, *JHSt.* 22, 381 ff.; Karo, Arch. f. Rlw. 8, 144; 511 ff.; Tittel, N. Jahrb. 11, 385 ff.) und auch sonst die Funde hinreichend bekannt geworden sind (vgl. Savignoni, *Atti del Congresso internazionale di scienze storiche* 1—9, Apr. 1903, Roma 1904, V S. 611 ff. und speziell über den Palast, die Stadt und die Nekropole von Phaistos, L. Pernier, ebd. 625 ff.).

Libyen. Über den libyschen Bakchoskult und seine Bedeutung für die griechische Kolonisation in Afrika handelt *Eugenie Lefébure, *La politique religieuse des Grecs en Libye,* Alger. *tip.,* S. Léon 1902, nach dem Bericht von G. Tropea, *Riv. di stor. ant.* 7, 844 f.

Über *Lusoi* vgl. u. *[II 'Artemis 'Ημέρα'].*

Mantineia. G. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie orientale,* Paris 1898, spricht S. 221 ff. über die Religion von *M.,* und zwar werden zuerst (221 ff.) die aboriginen pelasgischen Kulte, von denen der Verfasser einen Rest in dem Zeus *Κεραυνός [II das.]* zu erkennen glaubt, dann die 'demotischen' Gottesdienste von Alesion-Nestane (225 ff.), Alesion-Melangeia (264 ff.), Anchisia und Mainalos (274 ff.), zuletzt (284 ff.) die städtischen Heiligtümer besprochen. Der Verfasser besitzt natürlich eine umfassende Kenntnis der Altertümer und der geographischen Bedingungen der Stadt, und es darf daher — schon um der Karten wegen — niemand, der über ihre Kulte sich belehren will, sein Werk außer acht lassen, das leider noch nicht vorlag, als der über Arkadien handelnde Teil des Hdb.s gedruckt wurde; allein das, was man von einer 110 Seiten langen Monographie über die Gottesdienste einer Stadt erwarten darf, ist doch nicht geleistet. Von historischer Kritik ist wenig zu spüren; Angaben des Pausanias über die ältesten Kulte des Landes werden mehrfach als zuverlässige Urkunden bewertet und interpretiert, und auch der große Vorteil, den eine genaue Lokalkenntnis ihm gab, ist vom Verfasser nicht ausgenutzt, weil

er sich erstens den Zusammenhang zwischen Land und Religion viel zu äußerlich denkt und zweitens sich, statt die Dokumente reden zu lassen, auf religionsgeschichtliche und etymologische Kombinationen einläßt, denen er in keiner Weise gewachsen ist. Entsprechend der Landesnatur soll der arkadische Poseidon, den sich der Verfasser durch Minyer aus der ähnlich gearteten Gegend am Kopaissee übertragen und mit dem einheimischen Herdengott, dem Gott der die Weiden bewässernden Quelle, Hippos verschmolzen denkt (234), die aus der Erde quellenden und wieder in die Erde versinkenden Gewässer personifizieren und eben deswegen mit der Erdgöttin Demeter gepaart sein (238). In seiner dreifachen Beziehung auf Wasser, Erde und Viehzucht stimmte das Paar Poseidon-Demeter, wie der Verfasser meint, mit dem ebenfalls arkadischen Paar Odysseus, Heurippa oder Penelope überein; denn auch Odysseus, den erst die Epiker nach Ithaka verpflanzt haben sollen, war nach F., wie sein von der Wurzel *ὀλ-* abgeleiteter Name beweisen soll (240), ursprünglich ein chthonischer Gott. Er wurde daher erst mit Poseidon ausgeglichen, wovon namentlich in Pheneos sich nach F. eine Spur erhalten hat, und dann von ihm als Heros getrennt. Wie Odysseus war auch Penelope eine Herdengottheit; nur unter dieser Voraussetzung konnte der Namenanklang dazu führen, daß sie von dem Herdengott Hermes Mutter des Pan wurde (248); als Herdengöttin stand sie der arkadischen Artemis nahe, die denn auch mit der ihr wesensgleichen Heurippa ausgeglichen wurde. Aber zugleich war Penelope Erdgottheit, daher wurde sie, als ihr Kult nach Lakonien übertragen wurde, Aidos (*forme féminine d'Haides?* 249) genannt, die nachträglich freilich als Göttin der Schamhaftigkeit von ihr getrennt wurde und nur in der Legende mit ihr verbunden blieb. — Wie Poseidon und Demeter hatten nach (F. 265 ff.) auch die am Westabhang des Alesion verehrten Gottheiten Dionysos und Aphrodite *Μελαινίς*, von deren Tempeln Ruinen erhalten sind (89), einen chthonischen Charakter. Das Paar wird (268) dem megarischen Kultverein des Dionysos *Νυκτέλιος* und der Aphrodite *Ἐπιστροφία* gleichgestellt, von denen die letztere eigentlich eine *Ἀποστροφία* und der Demeter *Ἐρινύς* verwandt gewesen sein soll: 'das Paar symbolisiert also hauptsächlich die Kraft der chthonischen Mächte in ihren Beziehungen zu den unsichtbaren Quellen des zeugenden Saftes; als zeugendes Prinzip waltet es über die Übertragung und das Aufblühen des Lebens; das muß auch der Sinn der von den Meliasten gefeierten Mysterien gewesen sein' (274). Von den

sonstigen Hypothesen des Verfassers, die in ihrem Wert fast sämtlich auf derselben Stufe stehen wie die hier gekennzeichneten, sei noch erwähnt, daß erstens Athena Ἀλέα die Göttin des Asyls sein soll, die in Arkadien besonders verehrt wurde, weil dies Land nach der Besetzung der Peloponnes als Zufluchtsstätte für die vertriebenen Urbewohner diente (291), zweitens daß der Name Alalkomeneia ursprünglich die auf dem Berge Tilphossion einst errichtete Akropolis bezeichnete und daß diese Personifikation der Defensivkraft des Berges erst, weil sich auf dem Berge ein Asyl befand, wo flüchtige Mörder den Praxidiken opferten, einer dieser Fluchgöttinnen, später aber, als die Göttin von Athen allgemeine Burggöttin geworden war, dieser gleichgesetzt wurde. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser, der doch über ein wertvolles Material verfügte, den weitaus größten Teil seines religionsgeschichtlichen Abschnittes mit solchen Vermutungen angefüllt hat.

In *Menai* in Sizilien war bisher der Kult der Demeter bekannt; daß aber auch Kore daselbst verehrt wurde, ergibt sich aus einer von Tropea, *Riv. di storia ant.* 5, 552 ff. nach einem Manuskript des Piraino herausgegebenen Mz., die nach der Ansicht Tr.s aus der Zeit des Agathokles stammt und beweist, daß *M.* nach der Unterdrückung des Duketios sich gern an Syrakus, seine Herrin, anschloß und die Kulte dieser Stadt annahm.

Über die Kulte von *Olbia* handelt G. M. Hirst, *JHSt.* 22, 245 ff.; 23, 24 ff. Da der Verfasser vielfach triviale Exkurse nicht allein über die Kulte anderer Städte an der nördlichen Pontosküste, sondern auch über solche des Mutterlandes einflicht, steht die Länge der Arbeit außer Verhältnis sowohl zu ihrem Inhalt als auch zu der geringen Zahl von Kulten Olbias, die durch epigraphische, numismatische oder literarische Zeugnisse bekannt sind. Trotzdem ist die Zusammenstellung nicht ohne Wert; waren auch die Zeugnisse, die sie vereinigt, schon vorher unschwer zu sammeln, so wird die Übersicht doch erleichtert, und es werden auch einige Mzz. neu publiziert. Mit Recht betont der Verfasser den wesentlich griechischen Charakter der Stadtbevölkerung in der Zeit der Blüte; selbst die vereinzelten barbarischen Kulte haben die ionischen Ansiedler nicht den Eingeborenen entlehnt, sondern aus ihrer kleinasiatischen Heimat mitgebracht. Auch dem späteren Hauptkult der Stadt, dem Dienst des Achilleus Ποντάρχης sind keinerlei skythische Elemente beigemischt. Von den Göttern tritt besonders Apollon (255 ff.)

hervor, dessen Kult der Verfasser nicht überzeugend mit den Hyperboreierlegenden in Verbindung bringt. Der gewöhnliche Name des Gottes ist *Προστάτης [II 'Apollon Πρ.']*, einmal ist die Epiklesis *Δελφίνιος* und vielleicht *'Ι[ητρός]* bezeugt. Neben Apollon kann Demeter (262 ff.) als Stadtgottheit bezeichnet werden; eine Mz. zeigt sie, durch den Ährenkranz kenntlich, mit der Mauerkrone, also nach dem Verfasser wohl als Tyche der Stadt. Auf dem Revers der Demetermzz. erscheint bisweilen ein Seeadler auf einem Fisch, in dem Hirst einen Hinweis auf den blühenden Sterletthandel der Stadt sehen möchte. Über Aphrodite hätte der Verfasser ganz kurz sein können, denn das einzige Zeugnis ist die Weihinschrift eines Rhodiers oder Knidiers an seine heimische *Εὔπλοια*. Artemis, die vereinzelt auf Mzz. von Olbia erscheint, wird mit der *Ταυροπόλος [II 'Artemis Ταυρ.']* zusammengebracht (28 f.). Der häufige Mztypus der Athena weist, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, eher auf den regen Handelsverkehr mit Athen hin, dessen Münzen in der Pontosstadt viel kursierten und wahrscheinlich teilweise den einheimischen Prägungen als Vorbild dienten, als auf eine besondere Verehrung der Göttin in der Stadt. Zeus erscheint — abgesehen von der Weihung eines Ausländers an den *Ἀταβύριος* — als *Βασιλεύς*, *Ἐλευθέριος* und *Σωτήρ*; der Name *Ὄλβιος*, den er auf einer um 200 n. Chr. gesetzten Inschrift führt, bedeutet nach Hirst S. 38 den 'in Olbia verehrten', allerdings mit Anspielung auf den Doppelsinn des Wortes; vgl. dagegen Hdb. 1109, 4. Von den sonstigen Göttern der Stadt sind etwa noch hervorzuheben Dionysos, dem im Theater Dionysia gefeiert wurden (41), die samothrakischen Götter (schwerlich von Milesiern mitgebracht, wie es Hirst S. 44 für möglich hält), Asklepios, dessen Heiligtum, das Epidaurion, wie Hirst 44 aus einem Basrlf folgert, sich auch mit Heilungen befaßt zu haben scheint, endlich besonders der Flußgott Borythenes, dessen skythisch gebildeten Kopf, bisweilen mit Stierhörnern auf der Stirn, viele Mzz. wiedergeben.

Daß in **Olympia** der Sieger ursprünglich als Zeus verehrt wurde, folgert Cook, *Folkl.* 15, 400 aus Stellen wie Hor. *od.* I, 1, 8 und Luk. *Anach.* 10, wonach er den Göttern gleichgestellt ward, und aus dem Kultus, der für zahlreiche Olympioniken bezeugt ist. Als Zeus soll der Sieger zugleich König gewesen sein, und zwar, nachdem er seinen Vorgänger wie der *Rex Nemorensis* im Kampfe getötet: das wird aus den Sagen von Zeus' Ringkampf mit seinem Vater Kronos und seinem Sohn Herakles gefolgert (401).

Aus dem Zweikampf zwischen dem König und seinem Nachfolger entwickelten sich nach Cook die Spiele.

Pergamon. K. Pilling, Pergamenische Kulte, Schulprogr. Naumburg a. S. 1903 (No. 284 des Verzeichnisses) behandelt sorgfältig auf Grund der Altertümer von Pergamon, namentlich der Inschriften, die Kulte des Zeus (5 ff.), der Athena (10 ff.) und des Dionysos (18 ff.); zuletzt wird (23 ff.) — besonders mit Hilfe der Reden des Aristeides — der Asklepioskult beschrieben, dessen Beziehungen zu dem epidaurischen (27) anerkannt werden. Mit Recht wird (24, 1) der Berg Pindasos bei Epidauros bestritten, dagegen nicht mit Recht (13) der Zusammenhang zwischen Areios und Athena Areia abgelehnt: Thraemer Perg. 241 ff., dem sich P. anschließt, hat zwar wahrscheinlich richtig Euphorions Pergamossage auf Herakles, Alexandros' S., bezogen, dagegen das Verhältnis von Paus. I, 11, 2 zu Euphorion nicht durchschaut. Die Sage ist offenbar zur Attalidenzeit erfunden, um die unbequem gewordene ältere Sage zu beseitigen. Areios ist nicht, wie Thraemer 243 glaubte, eine 'durchsichtige Personifikation', sondern knüpft an eine vorhandene Lokalüberlieferung an, die mit dem Athenakult in Verbindung zu denken mindestens sehr nahe liegt.

Philippoi. Die Feier der Rosalien in dieser Stadt erklärt Perdrizet, *BCH.* 24, 299 ff. nicht aus den angeblichen Beziehungen des Festes zu dem thrakischen Bakchos, die Heuzey angenommen hatte, sondern daraus, daß in der Stadt eine rein italische Kolonie angesiedelt wurde, die das heimische Fest unverfälscht beibehielt.

Rom. Obgleich die Kulte Roms nur die einer einzelnen Stadt sind und deshalb eigentlich an dieser Stelle besprochen werden müßten, so hat doch die überragende Bedeutung, die *R.* gewonnen hat, es nötig gemacht, die Arbeiten, welche die römischen Kulte betreffen, in den allgemeinen Abschnitten mit zu berücksichtigen, wie man ja auch die römischen Kulte und Mythen allgemein den griechischen, nicht den athenischen und korinthischen entgegenzustellen pflegt. Über die an einzelne Kultstätten Roms anknüpfenden Untersuchungen ist im zweiten Teil dieses Jahresberichtes referiert. Nur eine Arbeit ließ sich weder hier noch da erwähnen: die Kulte der Tiberinsel (Aesculapius, Iuppiter Iurarius, Veiovis, Semo Sancus, Faunus, Tiberinus werden im dritten und vierten Buch von M. Besnier, *L'île Tiberine dans l'antiquité*, Paris 1902 ausführlich besprochen.

Sizilien. Der unermüdliche Forscher auf dem Gebiete der sizilischen Kulte, G. Tropea, veröffentlicht (*Rivista di storia antica* 6, 1902, 466 ff.) fünf 'theotopische Karten', die folgende Perioden umfassen: 1. vorhellenische Zeit; 2. VIII. und VII. Jahrhundert; 3. VII. und VI. Jahrhundert; 4. V. Jahrhundert; 5. IV. und III. Jahrhundert. Zu jeder Karte gehört eine ausführliche Vorbemerkung, in der eine Tabelle der auf ihr verzeichneten Kulte mit reichlichem Quellennachweis gegeben wird. Wie in seinem früheren Aufsatz: *Il mito di Crono in Sicilia [Bd. 102 S. 215]* S. 10, dessen Ergebnis Orsi, *Notis. degli scavi* 1899, 35 billigt, und in seiner Arbeit: *Il mito di Kore in Sicilia*, Messina 1901 scheint mir der Verfasser (S. 473) den Einfluß der indigenen Kulte auf die späteren griechischen Dienste, der allerdings vorhanden gewesen sein muß, etwas zu überschätzen. — Über Götter S.s handelt auch Levy, *RA.* 34, 256 ff.

Theben. Über die δαφνηφορία (Prokl. χρηστ. 321 b 31) bringt unerwartete Aufschlüsse ein von Grenfell und Hunt, *Oxyrhynch. Pap.* IV (London 1904 Nr. 659) veröffentlichtes größeres Pindarfragment; vgl. O. Schröder, Berl. phil. Wochenschr. 24, 1476 f. Nach Cook, *Folkl.* 15, 409 stellte der δαφνηφόρος den Gott selbst dar.

Über die Landschaft *Thessalien* und die Geschichte Griechenlands spricht O. Kern in einem N. Jahrb. 13, 12 ff. abgedruckten Vortrag, der ebenso dissolut ist wie der Titel und aus dem es daher kaum möglich ist, längere zusammenhängende Gedankenketten herauszuheben. Aus den übereinstimmenden Ortsnamen von Nord- und Südthessalien schließt der Verfasser, daß die Achaier durch die sehr langsam einwandernden Thessaler nach Süden gedrängt wurden. In der homerischen Zeit wohnten sie nicht in dem später als Phthiotis bezeichneten Gebiet, sondern in den unzugänglichen Schluchten des Othrys bis hinab zum Spercheios. Hier ist das älteste von Achilleus zerstörte hypoplakische Theben, hier auch die älteste Larisa zu suchen, deren Namen erst später auf die pelasgische Peneiosstadt übertragen sein soll, weil La-risa ursprünglich 'Steinstadt' bedeutet habe. Die Sprache der Achaier war äolisch noch im VI. Jahrhundert; erst später hat sich unter der verstärkten Einwanderung nordwestgriechischer Stämme der dorische Dialekt festgesetzt, den die jüngeren Inschriften zeigen. Außer den Achaiern und den von NW eingedrungenen Thessalern, die den Namen des dodonaiischen Quellgottes auf den Berggott vom

Olympos übertragen haben sollen, saßen in Thessalien in ältester Zeit viele Völkerschaften, so z. B. am Meerbusen von Volo ein Volk, das nach Kern seine Kultur mit Kreta ausgetauscht und die mykenischen Gräber sowie die Burg von Dimini gebaut hat. Mangels einer besseren Bezeichnung läßt Kern diesem Stamme, der auch aus der Legende zweier Heilgötter vom Pelion die Sage von Medeias Gewinnung durch Iason gebildet haben soll, den historischen Namen Minyer. Andere Völker, die Kern im alten Thessalien ansetzt, sind die Magneten, Doloper, Perrhaiber und auch die nicht als mythisch zu betrachtenden Pelasger.

VI. Zur Geschichte der griechischen und römischen Religion.

a) Allgemeines.

Nachdem das Ausland bereits mehrere religionsgeschichtliche Zeitschriften besaß, ist mit dem Beginn der Berichtsperiode in Deutschland ein Fachorgan für diese Wissenschaft begründet worden durch Thom. Achelis, der auch die ersten sechs bei J. B. C. Mohr erschienenen Bände (1898—1903) redigiert hat. Seit 1904 ist in die Redaktion A. Dieterich eingetreten, der unter Mitwirkung von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preuß, anfangs zusammen mit Achelis, später allein das Blatt, das mit dem VII. Band in den Verlag von B. G. Teubner übergegangen war, zu einer führenden Stellung erhoben hat.

In dem einleitenden Aufsatz betont der erste Herausgeber die hohe Bedeutung der Sprache für die Religionswissenschaft, doch bestreitet er M. Müllers Definition des Mythos als einer Krankheit der Sprache und die Ansicht desselben Forschers, daß zwischen der sprachlichen Verwandtschaft zweier Völker und der Ähnlichkeit ihrer mythischen und religiösen Vorstellungen ein rationales Verhältnis bestehe. Für den Herausgeber ist es empirisch festgestellt, daß die Religion, d. h. das völlig untrennbare Ganze, das Glaube, Sage und Gottesdienst oder Theogonie, Mythologie und Kultus bilden, ein Gemeingut des Genus Homo Sapiens sei; und dieses Gemeingut, von dem nur alle spezifisch dogmatischen Vorstellungen ausgeschlossen bleiben müssen, zu erforschen, soll die Aufgabe der neuen Zeitschrift sein. Damit ist schon bezeichnet, daß nach der Vorstellung des Begründers der Zeitschrift eine religionsgeschichtliche Tatsache vollständig erklärt ist, wenn es gelingt,

sie auf eine Anlage des Menschengeschlechtes zurückzuführen, d. h. psychologisch zu begründen; und dies wird als das letzte Ziel des Archivs hingestellt, wenngleich historische Arbeiten, zumal solche vergleichenden Inhalts, nicht grundsätzlich ausgeschlossen sein sollen.

Diese Ziele sind bei dem oben erwähnten Wechsel der Redaktion nicht wesentlich verrückt worden. In dem einleitenden Aufsatz 'Mythologie' (7, 6 ff.) führt Usener ähnliche Gedanken aus; nachdrücklich betont auch er die Einheit der verschiedenen Äußerungen der Religion. Auch ihm sind Zauberei und Religion ebensowenig zu trennen wie die mythologische Denkweise von der religiösen. Von Zauberei und Mythos anfangend, hat die Religionsgeschichte das religiöse Denken bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die religiös gebundene Sitte durch freie Sittlichkeit, die mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis abgelöst wird. Der Verfasser hofft, daß durch das Verständnis dieser Entwicklung unser eigenes religiöses Bewußtsein geklärt wird. — Ich habe über den Aufsatz hier berichtet, weil er doch wohl als ein neues Programm der Zeitschrift gemeint ist. Allerdings ist er für ein solches etwas speziell; der Verfasser trägt persönliche Anschauungen mit mehr Nachdruck vor, als es für die Devise einer Zeitschrift, die doch verschiedenen Richtungen dienen muß, angemessen erscheint; man kann z. B. zweifeln, ob die Grenze zwischen psychologischer und historischer Begriffsentwicklung ganz richtig gezogen ist. Bedenklich erscheint es auch, daß die doch mindestens zweifelhafte Annahme einer allgemein menschlichen religiösen Veranlagung als eine über allem Zweifel erhabene Tatsache wie schon von Achelis so auch von Usener hingestellt wird. Aber abgesehen von dieser allzustarken Betonung einzelner subjektiver Überzeugungen, die übrigens die Redaktion selbst wenigstens bei der Auswahl der Artikel nicht wesentlich beeinflußt haben, wird man dem Programm beipflichten und der neuen Zeitschrift, auf die in diesem Bericht vielfach Bezug genommen werden muß, ein Fortschreiten auf dem angefangenen Wege wünschen können.

Von größeren religionsgeschichtlichen Arbeiten ist zunächst zu nennen:

Lewis Campbell, ***Religion in Greek Literature***, London, New-York *and* Bombay 1898. Das Buch ist aus Giffordvorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser 1894, 1895 über die griechische Religion gehalten hat; diesem Ursprung entsprechend ist der Inhalt ein anderer, als nach dem Titel erwartet werden muß. Einerseits

ist nur die Literatur bis Platon einschließlich ausführlich behandelt, anderseits aber enthält das Buch, obwohl vorzugsweise die Äußerungen der Dichter und Denker herangezogen werden, doch weit mehr als eine Darstellung der literarischen Religion. Nicht allein in der Einleitung, die in Wahrheit auch noch das zweite Kapitel (*Antecedents and survivals*, 27 ff.) umfaßt, ist von den Bestandteilen der griechischen Religion und ihrer Herkunft die Rede *[vgl. o. S. 61]*, sondern auch K. X (*Athenian worship*, 209 ff.), XI (*the Mysteries*, 238 ff.), XII (*Attic Religion in the Earlier fifth Century*, 267 ff.) sehen von der Beziehung auf die Literatur großenteils ab. Deshalb wird das Werk am besten hier besprochen. Allerdings findet die Volksreligion weniger Berücksichtigung, als es jetzt üblich ist, und der Stoff ist statt nach sachlichen Gesichtspunkten in der Hauptsache nach den Autoren, bei denen die Vorstellungen sich finden, gegliedert. Besonders treten natürlich *Ilias* und *Odyssee,* Hesiod, Pindar, Herodot, Sokrates, Platon und Aristoteles hervor. Daß nach längerer Zeit die griechischen Religionsvorstellungen wieder einmal vom literarhistorischen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, ist im ganzen mit Freude zu begrüßen; freilich muß natürlich das so gewonnene Bild in mancher Beziehung unklar und schief sein; Zusammengehöriges wird auseinander gerissen, und ganz fern Liegendes, wie die religiöse Stimmung eines Autors und die von ihm befolgten Mythenversionen, steht unmittelbar beieinander. Indessen läßt sich darüber schließlich hinwegkommen. Anerkennung verdient es, daß der Verfasser solche Gebiete, auf denen sich doch nichts Sicheres ermitteln läßt, meist vorsichtig meidet; der Versuchung, vorhistorische Religionsvorstellungen zu rekonstruieren, ist er freilich nicht in dem Maße aus dem Wege gegangen, wie es die selbstgewählte Begrenzung des Stoffes ermöglichte und die Vorrede in Aussicht stellt. Hier sind denn auch die aufgestellten Hypothesen keineswegs so unangreifbar, wie sie es in populären Vorträgen sein sollten. Daß Hestia urindogermanisch (S. 30; 43) und eine der wichtigsten Gottheiten des ältesten Griechenlands, daß Hera ursprünglich eine Hirtengöttin (210) war, ist nicht zu erweisen. Auch wer dem Verfasser prinzipiell zugibt, daß die einwandernden Griechen bei der Urbevölkerung eine Reihe von Lokalkulten vorfanden, die sie auf ihre eigenen Götter übertrugen, und daß die Namen der ursprünglichen Götter als Epikleseis der von den siegreichen Einwanderern mitgebrachten fortleben, wird doch von der Anwendung, die im einzelnen von diesem Grundsatz gemacht wird, bisweilen überrascht sein und

z. B. sich gegen die Behauptung (S. 30) sträuben, daß in den Götterstreitigkeiten sich der Kampf der alten Götter gegen die von dem einbrechenden Stamme eingeführten ausspreche. Richtig wird angenommen, daß die Kultur an den Küsten des ägäischen Meeres schon in den ältesten Zeiten ein buntes Bild geboten haben müsse und daß die Griechen mit Barbaren verschiedener Art zusammensaßen, deren religiöse Vorstellungen sehr früh mit den griechischen verschmolzen; wenn er aber in dieses Chaos Ordnung zu bringen versucht, und z. B. (65; vgl. über Aphrodite 93) aus dem Namen Kypris und aus der Flucht des Ares nach Thrake die Heimat dieser beiden Gottheiten erschließt, wenn er meint, daß die Thesmophorien mit ihren Hochzeitsgebräuchen mehr einen arischen als semitischen Eindruck machen (34), und auf Grund griechischer Nachrichten versichert, daß in Theben und vielleicht in Tiryns Phoiniker saßen, so macht er sich die Antwort auf sehr schwierige Fragen gar zu leicht. In diesen Punkten gibt der Verfasser Anschauungen wieder, die gegenwärtig in England modern sind; eigene neue Vermutungen trägt er nur ausnahmsweise vor und im ganzen wendet er sich, wie schon bemerkt, von dergleichen zweifelhaften Fragen gern ab: deshalb und weil er auf Einzelheiten nur selten und beispielsweise eingeht, war für ihn wenig Möglichkeit, direkt Falsches zu behaupten. Immerhin hat er die sich ihm spärlich darbietenden Gelegenheiten dazu ziemlich ausgiebig benutzt. Der Sohn des Minos heißt nicht Ekphantos (31), sondern Euxant(h)(i)os. Die Gleichsetzung der Aphrodite *Πάνδημος* mit der *ἐπὶ Ἱππολύτῳ* (S. 211), die freilich auch Dümmler bei Pauly-Wissowa, I, 2733 gibt, ist längst als falsch erkannt; das Richtige hätte der Verfasser, dem Judeichs Topogr. von Athen (289, 15) noch nicht zur Hand war, doch aus Milchhöfers richtig geordneten Sammlungen bei Curtius, Stadtgesch. von Athen XI unschwer feststellen können. Auf Kolias wurde nicht Aphrodite Urania verehrt, wie Campbell glaubt. *Ἄρπυια Π* 150 ist nicht als Beiname ('windschnell') des mythischen Rosses Podarge, von dem Balios und Xanthos abstammen, zu fassen (S. 94); das behauptet auch Zenodot gar nicht, der vielmehr *πόδαργος* schrieb, also Harpyia als Namen (nicht als Wesensbezeichnung) des schnellhufigen Rosses faßt. Es wäre kleinlich, diese Liste weiter fortzusetzen; ihrem Zweck, einem weiteren Kreise religionsgeschichtliche Aufklärung zu bringen, werden die Vorlesungen trotz der ziemlich zahlreichen Fehler und trotz — oder wegen? — ihrer Oberflächlichkeit wohl entsprochen haben.

J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*,

Cambridge 1903. In den ersten fünf Kapiteln versucht die Verfasserin zwischen zwei Schichten innerhalb der griechischen Religion zu unterscheiden: der *θεραπεία*, d. h. den auf die Gnade der Götter gerichteten Zeremonien, und der *δεισιδαιμονία*, wie sie — nicht ganz dem griechischen Sprachgebrauch entsprechend — die Vorstellung nennt, die den auf die Abwehr der bösen Dämonen gerichteten Riten zugrunde liegt. Diese Auffassung enthält einen richtigen Gedanken, aber dieser ist nicht neu, er wird nur von der Verfasserin, welche die entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht kennt, einseitig und deshalb scheinbar konsequenter als bisher durchgeführt. Daß die begrifflich zusammenhängenden Vorstellungen nicht notwendig gleichzeitig entstanden, daß es eine willkürliche Annahme ist, zu glauben, daß jemals eine dieser beiden Vorstellungsweisen ausschließlich geherrscht habe, endlich daß neben ihnen viele sie und sich kreuzende religiöse Anschauungen die griechische Entwicklung bestimmt haben können, das sind Erwägungen, die die Verfasserin überhaupt nicht in Betracht zieht. — In dem sechsten Kapitel *The Making of a Goddess* versucht J. Harrison die Entstehung der ersten anthromorphen Gottesvorstellung aus dem Kultus der Erdmutter zu erklären. Daß es eine weibliche Gottheit war, auf die man zuerst verfiel, wird durch das herrschende Mutterrecht begründet, auf das mythologische Dilettanten mit Vorliebe verfallen. Nachdem dann allmählich die Ehe eingeführt und die Göttin Mutter durch den ursprünglich neben ihr stehenden Gott Sohn in den Hintergrund gedrängt ist, entstehen die olympischen Götter, deren Staat den Sieg des Vaterrechts voraussetzt und bezeugt. Dann aber kam aus Thrakien ein wilder Gott, Dionysos, ursprünglich ein Gott des Bierrausches *[s. u. II 'Dionysos Βραίτα', 'Βρόμιος']*. Bis nach Kreta verbreitete sich der neue Kult; hier aber trat der Reformator Orpheus ihm entgegen; durch die Einführung neuer Elemente, die teils wie die Lehre vom kühlen Wasser der Seele aus Ägypten stammten, teils aber wie die Omophagie altkretisch waren, wurde der orgiastische Kult ganz umgestaltet: aus dem Orgiasmus des Sinnenrausches wurde der Orgiasmus der Enthaltsamkeit. Diese reformierte Lehre soll sich über die Inseln nach Thrakien fortgepflanzt haben, wo sie mit dem alten unreformierten Dionysoskult zusammentraf. Orpheus selbst wurde von Dienerinnen des thrakischen Bakchos erschlagen. — Auf die Einzelheiten der Untersuchung muß an mehreren Stellen dieses Jahresberichtes *[o. S. 257 ff.; II. 'Dionysos'; 'Orpheus'; vgl. o. S. 244]* näher eingegangen werden; hier gilt es nur noch, die Methode der

Verfasserin zu charakterisieren. Die Zeugnisse, aus denen die Ergebnisse gewonnen werden, sind größtenteils längst für die Lösung eben der Fragen zusammengestellt worden, die J. Harrison mit ihrer Hilfe entscheiden will; an sehr zahlreichen Stellen ihres Buches hebt sie das selbst hervor, und es handelt sich dann meist um die Entlehnung längerer Beweisführungen, zu deren Reproduktion gar keine Veranlassung vorlag. Die Zahl der Stellen, in denen nur schon Gesagtes wiederholt wird, vergrößert sich jedoch noch erheblich, wenn auch diejenigen Übereinstimmungen mitgezählt werden, welche die Verfasserin als solche nicht namhaft gemacht hat. Es scheint dies grundsätzlich bei allen Handbüchern, und zwar auch dann geschehen zu sein, wenn die von ihnen gegebenen Ergebnisse und die Beweisführung ganz neu und individuell sind. Die Verfasserin hat z. B. das Handbuch der griechischen Mythologie rezensiert, also wohl auch gelesen, gleichwohl wird weder in der Rezension noch in den Prolegomena darauf hingewiesen, daß viele eigenartige Vermutungen, wie die Deutung der Pandorabüchse, der Pithoigien, des Pharmakos usw. bereits in diesem Handbuch stehen. Zeitweilig hat es fast den Anschein, als beabsichtige sie, eines jener zehn Bücher zu schreiben, die, wie sie in der Rezension sagt, aus dem genannten Handbuch herausgeschnitten werden müssen. Bald freilich zeigt sich, daß sie doch auch Eigenes bieten will; aber hier versagen ihr die Kräfte. Das beweisen schon die Zitate. Steph. Byzant. scheint sich die Verfasserin als ein Werk nach Art des Hesychios vorzustellen; sie zitiert (595, 2) Steph. Byz. *s. v. Διόνυσος· Ἐρίφιος παρὰ Μεταποντίοις* (gemeint ist St. B. *Ἀκρώρεια . . . ἐκαλεῖτο δὲ παρὰ μὲν Σικυωνίοις Ἀκρωρείτης, παρὰ δὲ Μεταποντίνοις Ἐρίφιος*). Die zitierten griechischen Texte sind voll von Fehlern, auch von solchen, die schwerlich Druckfehler sein können (z. B. S. 248, 6 aus Aisch. *Εὐμ.* 1028; 128, 2 aus Athen. 3, 74), und großenteils mißverstanden; so wird (S. 396) Hellad. bei Phot. 533 b fälschlich auf die Mainaden bezogen; bei Soph. *fr.* 760 N ² (es wird fälschlich 724 zitiert) werden die *λῖκνα στατά* in religiösem Sinn gefaßt, obgleich ein Blick auf die von Nauck richtig zitierte Hesychglosse gezeigt hätte, daß *λῖκνα* hier *κανᾶ, ἐφ' οἷς τὰ λήια ἐπετίθετο*, bedeutet. Bei Plut. *qu. Gr.* 9 wird der Satz *ὅταν Ὅσιος ἀποδειχθῇ*, der sich nach dem Zusammenhang auf die Installation des Priesters Hosios bezieht, von den Opfertieren verstanden und daraus weiter geschlossen *the animal became Hosios, when he was pronounced unblemished and hence fit for sacrifice* (S. 502). Solche Irrtümer finden sich in großer Zahl, und sie beweisen nicht selten eine un-

gewöhnliche Unbekanntschaft mit dem antiken Leben (z. B. S. 183 das Mißverständnis von Poll. *on.* 4, 130 Mangel an Kenntnis des griechischen Theaters; S. 115 ff. die falsche Ansetzung der Plynterien und Kallynterien Unkenntnis des Kalenders). Aus solchen Mißdeutungen werden dann oft weittragende Schlüsse gezogen, z. B. aus Soph. *fr.* 760, daß Athena Ergane eigentlich eine Erntegöttin war. Oft werden tatsächlich falsche Feststellungen gemacht; z. B. (S. 458 f.): *Orpheus does not appear at all on black figured vases*, oder (S. 90): *there is, I believe, no instance in which a pelanos, under that name, is eaten in daily life or indeed eaten at all save by Earth and underworld gods, their representative snakes and other Spirits of Aversion.* Da die Erde genannt ist, kann es sich nur um Pelanosopfer handeln; diese aber werden, wenngleich selten, allen Göttern dargebracht (Poll. 6, 76; Aisch. *Ag.* 96). Man würde vermuten, daß die Verfasserin einen Satz von Stengel, Herm. 29, 288 flüchtig gelesen hat, wo es mit Rücksicht auf eine Reihe vorher namhaft gemachter Pelanosopfer heißt: 'also lauter Opfer für die Mächte der Unterwelt'; allein J. Harrison zitiert Stengels Aufsatz, mit dessen Ergebnissen sie auffallend übereinstimmt, nicht, und die Worte *I believe* sollen doch zu verstehen geben, daß sie über selbst gesammelten Stoff verfügt. Eine große Rolle spielen in der Beweisführung der Verfasserin die Etymologien; wie befähigt sie dazu ist, zeigen Zusammenstellungen wie die von *γῆ* und *χαμαί* S. 405, *Ἡγητηρία* und *ἄγος* (S. 116), *Διθύραμβος*, *θρίαμβος*, *Θριαί* (S. 442 f.), *Δημήτηρ* (vgl. *Δωμάτηρ*) und *δηαί* (S. 272) und die Übersetzung von *Ἀθήνη* (mit Suffixwucherung *Ἀθηναία*) als 'das Mädchen von Athen' (S. 297). Oft stehen die vorgeschlagenen Etymologien miteinander in Widerspruch: Pallas soll das 'Mädchen' bedeuten, aber zugleich die Eponyme von Pallantidai sein (302); Erinys wird (214) mit Froehde von *ἐρυσνός* (?) 'abgeleitet', aber (250) der Eris gleichgesetzt; die *ἀρρηφόρια* werden (S. 131 ff.) als *ἀρρητοφόρια* gedeutet, dagegen (S. 287) in der Form *ἑρσηφόρια* zu *ἕρση* gestellt. — Den Kenntnissen der Verfasserin entsprechen ihre Schlußfolgerungen. Daraus, daß das Heraion in Olympia älter ist als der Zeustempel, soll sich ergeben, daß dort ursprünglich bloß Hera stand (S. 316). Weil die Göttinnen auf den alten Darstellungen des Parisurteils in demselben Typus dargestellt werden wie die Charites, wird gefolgert, daß Hera, Athena, Aphrodite ebenso wie die Charites ursprünglich Göttinnen des Erdsegens waren (S. 292 ff.). Weil in der Kunst der Satyrtypus sich bisweilen mit dem der Kentauren mischt, sind beide ursprünglich

er freilich den modernen Anschauungen Rechnung, als er die religiösen Vorstellungen sich nicht auf logischem, sondern auf psychologischem Wege, durch Ideenassoziation (I² S. 12 u. ö.) entwickeln läßt. Diese Modifikation gibt zwar nur eine unhaltbare Voraussetzung, damit aber zugleich die Grundlage der ganzen Hypothese auf, da die Ideenfolge so variabel ist, daß aus ihr sich nicht die Gleichheit der religiösen Vorstellungen erklären ließe. Überschätzt der Verfasser den Wert der Psychologie für die Lösung religionsgeschichtlicher Probleme, so bewertet er die aus den späteren Zuständen zu ziehenden 'Rückschlüsse', die freilich, weil dieselbe Folge sich aus verschiedenen Ursachen ergeben kann, zweifelhaft bleiben müssen, allzu niedrig. Folgenschwere Irrtümer hätte er sich erspart, wenn er statt der unbekannten Seele des vorgeschichtlichen Menschen die verhältnismäßig klare Welt des geschichtlichen Griechenland befragt hätte.

Der Vortrag, den O. Kern am 25. November 1901 in der Aula der Universität Rostock 'über die Anfänge der griechischen Religion' gehalten hat (erschienen in Berlin 1902; ital. Übersetzung von Festa, *Atene e Roma* 5, 737 ff.), bietet keine eigenen Gedanken, sondern eine oberflächliche Zusammenstellung der Modetheorien. 'Wenn wir die Anfänge des hellenischen Kultus verstehen wollen, müssen wir zu den Wilden flüchten' (3). Der Fetischismus ist die älteste griechische Religion; man verehrte Steine und Holzklötze, nicht Bäume, die nur als die Wohnung göttlicher Wesen galten, wie K. mit falscher Unterscheidung sagt. Dann folgte die mykenische Zeit, in der zwar die unteren Volksschichten auf dem fetischistischen Standpunkt verharrten, die oberen aber das Göttliche im Menschen entdeckten und den Ahnenkult schufen, dessen Zeugen die gewaltigen Kuppelgräber in Orchomenos und Mykenai uns heute noch in andachtsvolle Bewunderung versetzen. Zwischen 1500 und 1000 entwickelte sich dann in Thessalien die Zeusreligion, die vom Olympos unzertrennlich ist. Zeus und die an ihn angegliederten Lokalgottheiten bilden, da der Staat diese neuen Götter rezipiert hat, nun die offizielle Religion, aber in den Herzen des Volkes leben nicht diese künstlichen Götter, lebt vor allen nicht Hera (25), die selbst in Athen keinen Kult besessen hat, sondern die Lokalgötter. Die innige Pietät, die den Sohn zum Vater treibt, hat dieser offiziellen Religion stets gefehlt; wer beten, innig beten wollte, der blieb bei dem alten Lokalgott der Väter oder wanderte zur Demeter von Eleusis. Hier in den

Mysterien, nicht in der homerischen Götterwelt, die nach K. (27) eine Dekadenz ist, lebt das Tiefste, was den Griechen auf religiösem Gebiet zu leisten bestimmt war. Denn dieser Bauernreligion war es beschieden, sich zu der Religion des Altertums zu erheben, die länger als ein Jahrtausend die frömmsten und tiefsten Geister der Hellenen innig ergriffen hat (30). Tatsächlich hat Kern allerdings darin recht, daß Eleusis diesen Einfluß gehabt hat, aber trotzdem ist es grundfalsch, die Bedeutung des Griechentums für die Geschichte der Religion hier und nicht in der griechischen Kunstreligion zu suchen.

In jeder Beziehung viel bedeutender ist der 'Lehrgang' über 'die Geschichte der griechischen Religion', den U. v. Wilamowitz-Möllendorff im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. im Winter 1903/4 gehalten hat (Jahrb. 1904 S. 1 ff.). Aus den lapidaren Sätzen dieses Vortrages und von den übrigen religionsgeschichtlichen Äußerungen des Verfassers (z. B. in den Einleitungen zu den Tragikerübersetzungen) einen Auszug zu geben, erweist sich als unmöglich und ist auch schon deshalb nicht nötig, weil jeder, der nur oberflächlich über griechische Religionsgeschichte nachdenkt, zu diesen eigenartigen Anschauungen Stellung nehmen muß; außerdem sind diese aber auch — abgesehen von der großen Zahl der Schüler des Verfassers — der Öffentlichkeit wenigstens teilweise bereits aus früheren Schriften des Verfassers bekannt. Neu ist z. B., wenigstens für den Referenten, daß v. Wilamowitz den eigentlichen Zusammenbruch der geistigen wie der wirtschaftlichen Kultur in die Zeit des Jahrhunderts der römischen Revolution setzt. In vielen Punkten hat sich die Anschauung des Verfassers als die richtige erwiesen; außerordentlich fruchtbar z. B. ist der Gedanke, daß Gott ein Prädikat, nicht Subjekt ist. Aber darum ist es doch einseitig, jeden Gott als Exponenten eines menschlichen Gefühles zu betrachten und den Glauben an die Gottheit als das eigentlich Wesentliche, als den Ausgangspunkt seines Kultus zu bezeichnen. Und ob dem delphischen Apollon und dem auch von dem Verfasser für thrakisch gehaltenen Dionysos die Bedeutung zukommt, die ihnen hier zugeschrieben wird, weil in ihren Kulten einige — allerdings, namentlich bei dem Pythios, bald unterdrückte — Ansätze zu höheren Glaubensformen, zu einer Steigerung des individuellen religiösen Lebens sich finden sollen, das sind Fragen, die der Referent sich wenigstens zurzeit nicht zu bejahen getraut, weil ihm diese Kulte nicht wesentlich von den übrigen sich zu unterscheiden scheinen.

b) Vorgeschichte.

Über die Entstehung der griechischen Religion handelt Engelbert Drerup, 'Anfänge der hellenischen Kultur. Homer', München 1903, S. 82 ff. *[vgl. o. 124 ff.; 265 ff]*. Er will die Religion der mykenischen Kultur, d. h. der Achaier und Ionier, die er, wie Solmsen *[o. S. 29 f.]* für ihre Träger hält, darstellen. Aus der gemeinsamen Heimat der Indogermanen hatten sie nach Drerups Ansicht den Glauben an Himmel und Erde, die jedoch noch kultlos verehrt wurden, mitgebracht. In der neuen Heimat entwickelten sich mannigfaltige Formen der Einzelreligionen, deren primitivste Anfänge die Anthropologie bei den Hottentotten und auf Sumatra kennen gelehrt hat. Zunächst dachte man sich die ganze Natur als beseelt und göttlich. Das führte zum Fetischismus, von dem auch die spätere griechische Religion in den Attributen der Gottheiten zahlreiche Spuren bewahrt hat. Als Fetische sind auch die in den Innenräumen der Paläste von Knossos, Phaistos, Melos gefundenen freistehenden Säulen zu fassen *[s. dagegen o. 266]*. Aber nicht von diesem Fetischismus, der einer höheren Entwicklung nicht fähig ist, sondern von dem Ahnenkultus, der in der dem Menschen vom Schöpfer eingepflanzten Idee des Fortlebens nach dem Tode wurzelt, ging der Fortschritt zu höheren Gottesvorstellungen aus: im Totenkult trat die Idee außerweltlicher, höherer Mächte in das Bewußtsein des Menschen. Freilich ist dies nicht die einzige Quelle des späteren Götterglaubens. Unter dem Zwange der Zeusidee übertrug man die im Ahnenkult gewonnene Vorstellung auf die Naturerscheinungen, die man sich nun durch anthropomorphe Götter verursacht dachte. So traten neben den Himmelsgott Zeus der Sonnengott Apollon-Helios und sein Doppelgänger (89) Hermes, ferner Herakles und das göttliche Brüderpaar der Dioskuren, die in den gleichen Kreis gehören, die Mondgöttin Artemis, die man bald als das weiche, milde Licht des Mondes gnädig, bald aber als grauenvolle Nacht furchtbar dachte. Alle diese Gottheiten sind nach Drerup Lichtgottheiten, obwohl dies in ihrem Namen nicht und auch in ihren Funktionen nur noch ganz vereinzelt hervortritt: das erklärt sich nach dem Verfasser daraus, daß die himmlischen Gottheiten früh mit den lokal verschiedenen irdischen Schutzgöttern der Menschen — Apollon z. B. mit einem Hürdengott — verschmolzen wurden. Zugleich ist dies für Dr. der Schlüssel zum Verständnis zweier weiterer Tatsachen, daß nämlich erstens verschieden genannte Götter wie Hermes und Apollon gleiche Funktionen, zweitens aber gleichbenannte Götter

wie der Zeus *Νάιος* und *Ἀστέριος* verschiedene Funktionen haben. Einzelne Gottheiten wurden zu Ahnenseelen degradiert, während umgekehrt die vornehmsten Gestalten des Totenkultus zu übermenschlichen Wesen erhoben wurden (91). Außerdem wurde auch die alte Erdgöttin unter verschiedenen Namen weiter verehrt: in Dodona als Dione, in Argos als Hera, in mehreren fruchtbaren Ebenen als Demeter. Athena, die 'Athenerin', wie auch der Verfasser mit E. Meyer gegen die Gesetze der Etymologie *[vgl. o. S. 279]* übersetzt, war eine ursprünglich in engster Beziehung zu Zeus stehende namenlose Gottheit, deren Kult durch den übermächtigen Einfluß Athens (?) überall hin verbreitet worden ist. Daß man Poseidon verehrte, wird aus der aiolischen Form *Ποοίδάν* auf der tainarischen Inschrift, daß man Hephaistos kannte, aus der hochentwickelten Metalltechnik der mykenischen Periode gefolgert. Aus dem Orient war Aphrodite gekommen, und orientalischen Einfluß verraten auch die Mischgestalten von Mensch und Tier, die ebenfalls auf die mykenische Zeit zurückgehen. Es gab auch einen Göttermythos, dessen Entstehung sich der Verfasser (110 f.) so denkt, daß historische Begebenheiten, die in der Sage verklärt waren, auf die Götter in dem Maße übertragen wurden, als der Unterschied zwischen den Himmlischen und den Ahnenseelen sich verwischte. Originale Göttermythen bestreitet Dr., da die Vorstellung von mythischen Kämpfen der Götter nur entstehen könne, wenn ein Idealbild menschlicher Kämpfe bereits im Volke lebe. — So bestanden nach dem Verfasser in der mykenischen Zeit bereits alle Formen des Gottesglaubens von der niedrigsten bis zu einer sehr hohen; zur allerhöchsten freilich, in der die Gottheit nicht mehr materiell als kosmische Macht, sondern immateriell als eine sittliche Potenz betrachtet wird, waren die alten Ionier und Achaier im zweiten Jahrtausend noch nicht gelangt. So weit die Konstruktionen Dr.s. Seine Gründe für die zuerst angeführten Sätze glaube ich zu verstehen, wenn ich sie auch nicht zu billigen vermag; für alles weitere aber gelingt es mir so wenig als Zielinski, Berl. phil. Wochenschr. 24, 1347, irgendwelchen Anhalt in der archäologischen oder literarischen Überlieferung zu entdecken.

Wie Dr. knüpft Milani an die Kunsterzeugnisse an, welche die kretische *[o. S. 264 ff.]* und die mykenische Kultur hinterlassen haben und die vielleicht wirklich einmal für die Geschichte der Religion von Wichtigkeit werden können, wenn einmal die kretische Zeichenschrift entziffert ist. Durch eine Vergleichung der in der Idahöhle gefundenen Bronzen mit den griechischen Mythen glaubt Milani,

Studi e materiali 1, 1 ff., die Geschichte der griechischen Religion zur Zeit des X. oder IX. Jahrhunderts v. Chr., der er diese Werke zuweist (30), rekonstruieren zu können. Die damaligen Bewohner der Insel, Aioler und Achaier, die in der Peloponnes den Namen Dorier angenommen haben sollen (32), werden wegen ihrer nach der Zerstörung der achaiischen Kultur wieder aufblühenden Metalltechnik mit den mythischen Daktylen oder Kureten identifiziert. Nachdem er sich hierdurch, wie er meint, eine sichere Grundlage geschaffen, macht sich der Verfasser daran, auch die Religion der kretisch-mykenischen Kultur darzustellen, deren Träger er für indogermanische Hethiter oder, wie er selbst schreibt, um die Identität des Namens mit den *Ἐτεόκρητες* und mit *Ἠτεία* (ebd. 161, 1) augenfälliger zu machen, für Heteer hält. Hiermit beschäftigt sich ein großer Teil der langen Untersuchung *L'arte e la religione preellenica alla luce dei bronzi dell' antro ideo cretese e dei monumenti hetei* (*Studi e mater.* 1, 161 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff.), die, als Buch gedruckt, einen starken Quartband ausmachen würde. Seine Auslegung der Denkmäler geht von dem Grundsatz aus, daß (3, 250) die Archäologie sich nicht auf die Oberfläche und die äußeren Formen beschränken dürfe, wenn sie sich zu der Stufe einer wahren Wissenschaft erheben wolle, daß sie vielmehr in die Tiefe dringen und den Geist dieser Formen erfassen müsse. Dieses innerste Wesen aller Kunst ist aber nach M. symbolisch, und zwar nicht in dem Sinne, wie der symbolische Gehalt jedes höheren Kunstwerks allseitig zugestanden wird, sondern im Sinne der Symboliker aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Der Verfasser glaubt, daß das wichtigste Mittel zur Erkenntnis aller Religion, besonders aber der Religion der Völker, bei denen die Schreibekunst wenigen Privilegierten vorbehalten ist, das richtige Verständnis der 'heiligen Ideographie' oder der Symbolik sei. Für ihn ist fast jeder noch so einfache prähistorische Schmuckgegenstand symbolisch zu verstehen, und mit einer Kühnheit, die nicht nur Gerhard und Panofka, sondern auch Creuzer weit überbietet, glaubt er diese Symbolik deuten zu können. Da es ganz unmöglich ist, dem oft für den nicht symbolisch Veranlagten schwer verständlichen Gedankengang des Verfassers in den Einzelheiten zu folgen, sei hier seine Erklärung (1, 194 ff.) des bekannten mykenischen Goldringes *[vgl. u. 289]*, die er für besonders überzeugend hält, im Auszug wiedergegeben, damit die Methode des Verfassers deutlich werde. Die Darstellung zeigt nach M. die sitzende Rheia-Kybele selbst, wie sie mit entblößtem Oberkörper in der idaiischen Grotte beim Scheine des Mondes und des Planeten

Venus (196, 69), der zugleich die glückliche Geburt anzeigt, den Zeus gebiert; hinter ihr pflückt eine Baumnymphe, Diktyna, Früchte für ihre Mutter von einem (die Höhle belaubenden [? 197]) Baum, *Pinus pinea*, während, vor der Göttin stehend, eine andere ihrer Töchter, die Nymphe des bebauten Landes, die nachträglich mit Diktyna und dann auch mit Artemis ausgeglichene (192, 57), aber auch der Aphrodite (200) entsprechende 'süße Jungfrau' Britomartis ihr Feldfrüchte darreicht. Über dem Ganzen zieht sich ebenfalls als siderische Andeutung der glücklichen Geburt die Milchstraße hin, und in der Mitte steht aufgerichtet die *bipennis*, das Abbild des pelasgischen Himmelsgottes Zeus, der mit Kybele Diktyna und Britomartis, aber auch als Kronos sich selbst zeugt, jedoch zugleich Symbol des Sonnengottes Apollon, der von sich selbst als Zeus gezeugt ist. Aber die *bipennis* ist 'doppelt', denn in der Unterwelt hat Zeus ebenfalls zwei Seiten seines Wesens: der Himmelsvater zeugt den unterweltlichen Zeus-Zagreus oder Dionysos und dieser unterweltliche Zeus den jugendlichen Unterwelts- und Sonnengott Pluton, der himmlische und irdische Reichtümer verleiht (199). Alle diese Vorstellungen, die im Ianus Quadrigeminus, in dem Apollon-σχῆμα τετράγωνον und in dem lakonischen Κουρίδιος fortleben sollen, werden nach dem Verfasser symbolisch durch die Doppel-*bipennis* angedeutet. Außerdem aber beziehen sich die vier mondsichelförmigen Äxte der Doppel-*bipennis* auch auf den Kultus der Mondgöttin, die in der Kleidung der Göttermutter ähnlich, links von ihr steht und die, als das Urbild der Artemis oder Aphrodite (?) Ταυροπόλος, ebenfalls mit der *bipennis* dargestellt wird (184 ff.). Diese lunare Gottheit wird aber — ebenso wie die Kybele — zugleich als Seegöttin gedacht, darum tragen beide Frauen auf dem Goldring Schuppen am Gewand; sie ist (200) der Diktyna gleich, nur in einem späteren Lebensstadium, als Jungfrau und daher der Kore entsprechend dargestellt. Hinter dieser Kore-Diktyna steht eine zweite Kore, die der griechischen Aphrodite, aber auch der Demeter und Hera als Vorbild gedient haben soll. Das letztere wird durch kühne mythologische Gleichsetzungen erwiesen. Ῥέα ist = Γέα (Γᾶ) oder Δῆ, also Ῥέα μήτηρ = Δημήτηρ; aber auch Hera ist Erdgöttin ἔρα, freilich zugleich Luftgöttin ἀήρ (1, 6). Doch zurück zu dem Goldring! Das oben am Rand des Bildes angebrachte Symbol soll eine mit einem Schild und einer Lanze bewaffnete Göttin vorstellen. Der Verfasser findet hier auf das deutlichste den Mythos von der Geburt der Mondgöttin Pallas Athena aus dem Haupt des Himmelsvaters Zeus und die damit zu-

sammenhängende Sage von dem Fall des Palladions ausgesprochen. So wie hier soll sich überall ergeben, daß die praehellenische oder protogriechische Religion die Vorläuferin und Mutter der griechischen sei, die M. aber auch mit den Augen des Natursymbolikers betrachtet — er zitiert mit besonderer Auszeichnung den 'hellsehenden' Gilbert. — Mit denselben Mitteln und mit derselben Methode verfährt der Verfasser in dem Aufsatz über die Amritstele und das große Felsrelief von Jasili-Kaia (*Studi e materiali* 1, 33 ff.), den er als einen Versuch zur hethitischen Theogonie bezeichnet, in der Untersuchung über die Daktylen (ebd. 2, 181 ff.; 3, 249 ff.) und in den Betrachtungen über die älteste kretische Religion, die er in dem Aufsatz: *I bronzi dell' antro ideo cretese, primi monumenti della religione e dell' arte ellenica* (*Studi e mater.* 1, 1 ff.) anstellt.

Ein bis in die Einzelheiten ausgeführtes Bild von der Entstehung der griechischen Religion weiß endlich auch Fritzsche, N. Jahrb. 13, 611 ff. *[o. 33 ff.]* zu entwerfen. Im III. Jahrtausend sollen sich von Epeiros her die Südachäer über das von Tyrrhenern, Karern, Phrygern u. aa. Barbaren bevölkerte Griechenland ergossen haben. Sie sind die Träger der mykenischen Kulte; ihr Gottesdienst war anikonisch; man scheute sich, die Götter, die man teils — wie Zeus — mitgebracht, teils — wie Rheia, die Korybanten, Kureten, Daktylen — vorgefunden hatte, in menschlicher Gestalt zu denken. Ihnen folgten die Ionier, die sich von Thessalien aus, wo Iolkos ihr Haupthafen war, über Mittelgriechenland und die Nordpeloponnes verbreiteten; sie waren ein meerfahrendes Volk, das besonders Poseidon, sei es in Roß-, sei es in Stiergestalt, auch als Aigeus und Erechtheus, daneben aber Zeus, Athena Tritogeneia und in Euboia und in Argos Io als alte Stammgottheiten verehrten und überdies aus Kreta den eigentlich halbphrygischen Dienst der Demeter empfingen. Den Ioniern folgten die ebenfalls schiffahrttreibenden Minyer, denen es gelang, sich in Südthessalien und Westboiotien festzusetzen — Ostboiotien soll die kanaanitische Niederlassung der Kadmeionen beherrscht haben —, auch einige Punkte der Peloponnes und die Inseln Lemnos und Thera (614) zu besetzen. Sie haben das Lied von der Argofahrt gedichtet, die älteste durch Sänger überlieferte Erzählung aus griechischer Vorzeit. Von ihren Kulten bewahrt der des Zeus Laphystios Reste der alten Barbarei, während die Musen und die Chariten, die sie ebenfalls verehrten, doch auf schon teilweise geläuterte Sitten schließen lassen. Aber weit höher standen die hinter ihnen her-

ziehenden homerischen oder Nordachaier, die lange in Dodona den Eichenzeus verehrt, dort auch schon die babylonische Flutsage kennen gelernt hatten, nun aber in Thessalien reich wurden und eine ganz eigenartige — die homerische — Kultur entwickelten; sie haben an die Stelle des furchtbar Heiligen eine neue Religion des Schönen und Menschlichen gesetzt. Was hier geschah, war eine Offenbarung, die einzige, die von einem europäischen Volk ausgegangen ist, die Offenbarung des Adels der Menschennatur. Das letzte eindringende und bis in die Peloponnes vordringende Volk, die Dorier, scheinen diesen Achaiern gegenüber nach Fritzsche keine besonders wichtige Rolle gespielt zu haben, da er sie nicht weiter verfolgt.

Lang, *The Making of Religion*, London 1898, setzt als Urreligion einen Theismus an, den er noch bei vielen Völkern wiederfindet. Vgl. dagegen Gaidoz, *Mélus.* 9, 97 ff.

Zu seinen 'Vorhellenischen Götterkulten' *[Bd. 102, 157]* gibt Reichel, Österr. Jahrb. 5, 171 ff. einige Nachträge, in denen er namentlich zu begründen versucht, daß die Bundeslade nur deshalb nicht als Thron bezeichnet werde, weil man sich ebenso scheute, den letzteren, der als heilig galt, zu nennen wie den Gott selbst. Meinhold, Theol. Stud. u. Krit., 1901, 593 ff. (s. dagegen Budde, ZTAW. 21, 193 ff.; Meyer, Semit. u. Nachbarstämme, 214, 2), findet die Deutung der Bundeslade als des kastenförmigen Jahwesitzes mit der bildlichen Überlieferung in Einklang. Dagegen hat sich von verschiedenen Seiten auch eine scharfe Opposition gegen Reichel erhoben. Kern, *Strena Helbigiana* 155 weist mit Recht darauf hin, daß Z 303 unzweifelhaft ein Kultbild vorausgesetzt werde, dagegen ist seine Deutung des bekannten mykenischen Goldringes *[o. S. 286 f.]*, auf dem er den Thron des gestorbenen Fürsten von dessen hinterbliebenen Frauen geschmückt erkennt, ebenso zu verwerfen wie die Reichels, der hier die Anbetung des unsichtbar auf dem Thron sitzend gedachten Gottes dargestellt fand. Weit besser vermutet v. Fritze, ebd. 83 f., daß der 'Aufsatz' des 'Stufenaltars' entweder den Zweck hatte, das Feuer gegen Zug zu schützen oder die Opferstücke aufzunehmen. — Einen Götterthron ohne Götterbild kannten übrigens nach einer weit verbreiteten Ansicht andere semitische Völker als die Juden; der Altar soll bei ihnen nicht allein als Tisch, wo die Gottheit ihre Opfer empfing, sondern

auch als ihr Sitz gedient haben. Ausführlich handelt hierüber und besonders über den מוטב (*motab*) des Dusares Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 4, 247 ff. Vgl. das über Zeus *Βωμός* ebd. 4, 164 f. Bemerkte. Ob man indessen die angeführten Zeugnisse zugunsten der Theorie Reichels verwenden könne, scheint einigermaßen zweifelhaft; es ergibt sich aus ihnen unmittelbar nur das, was ohnehin feststeht, daß auch im semitischen Orient der Kultus von Steinfetischen weit verbreitet war und daß man sie, weil bei und auf ihnen geopfert wurde, später den eigentlichen Altären gleichsetzte.

Mykenische Götterbilder und Idole, die bei Prinias, vier Stunden südlich von Heraklion, von Halbherr 1900 gefunden sind, bespricht S. Wide, AM. 26, 247 ff. Die Bedeutung dieser in ihrer Gestalt an den amyklaiischen Apollon erinnernden Bilder besteht nach dem Verfasser darin, daß sie Reichels Ansicht von der Bildlosigkeit des altmykenischen Kultus widerlegen. Damit sieht W. wieder eine der Schranken fallen, welche die mykenische Welt von der griechischen zu trennen schienen; mag auch die Kultur der höheren Klassen in den mykenischen Perioden sich von der folgenden stark unterschieden haben, die niederen Stände haben ihre Sitten und Anschauungen nach dem Untergang der Blütezeit der mykenischen Kultur nur wenig geändert.

c) Die Blütezeit.

Untersuchungen über die Entwicklung der religiösen Vorstellungen in der Blütezeit pflegen naturgemäß teils an die Geschichte der einzelnen Kultstätten, teils an die Literaturdenkmäler anzuknüpfen, durch die sie beeinflußt werden; sie waren daher meist in anderen Teilen dieses Berichtes *[I, 4; 5. S. 115 ff.; 240 ff.]* zu verzeichnen. Auch die eschatologischen Vorstellungen, die nicht in dem engen Rahmen der Besprechung einer Literaturklasse oder eines Schriftstellers behandelt werden können, kommen besser in einem andern Zusammenhang, nämlich bei der Erörterung des Totenkultes *[I. Abschn. VII]* und bei den Arbeiten über Hades *[II u. d. W.]* zur Sprache. Es bleibt eine ganz kleine Anzahl von Schriften übrig, welche größere Gebiete der antiken Literatur ins Auge fassen.

Das Erwachen des monotheistischen Gedankens in der griechischen Literatur bei Homer, Hesiod, Pindar, Aischylos versucht Haas, Arch. f. Rlw. 3, 52—78; 153—183 darzustellen. Irgend-

welche neuen Ergebnisse hat der Verfasser, der von den zahlreichen über die Gottesanschauungen dieser Dichter handelnden Untersuchungen nicht sehr viel kennt, nicht gewonnen; der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung, die Anschauung, daß das Entstehen des Glaubens an die Einheit Gottes eines der wichtigsten, beinahe das einzige Problem der griechischen Religionsgeschichte sei, scheint mir nicht richtig; vgl. Hdb. 1676.

Eine Geschichte des antiken Rationalismus gibt P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904. Das Buch, das sich meist in den Grenzen dessen hält, was wir wissen können, bietet nicht viel Anlaß zu Ausstellungen, wird aber eben deshalb nicht besonders anregend wirken. Daß Euripides den Atheismus habe lehren wollen, wie Aristophanes behauptet, wird m. E. durch die erhaltenen Stücke nicht bestätigt.

Die antike Religionsfreiheit wird von A. de Marchi, *La libertà di riunione, di associazione, di coscienza, di culto e d'insegnamento in Atene e in Roma antica* (*Estr. dei Rendiconti d. R. Ist. Lombardo ser. 2 vol.* 33, 1900), m. E. etwas überschätzt.

F. Wipprecht, Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen I, Progr. Donaueschingen-Tübingen 1902 will einen Überblick über die poetischen, philosophischen und historischen Strömungen gewinnen, die, schließlich zusammenfließend, den im Hellenismus ebenso breiten wie seichten Strom des Rationalismus bildeten. Sehr früh (S. 6; richtiger würde es heißen: von jeher) hat die Poesie sich das Recht beigelegt, die überlieferten Mythen zu ändern, aber erst als die Philosophie die Göttermythen, als die im VI. Jahrhundert (?) aufblühende Geschichtschreibung (S. 8) die Heldensage kritisiert hatten und sich so für den denkenden Menschen die Notwendigkeit ergab, zwischen Tradition und Spekulation Stellung zu nehmen (8), war die Vorbedingung für den Rationalismus gegeben. Allein noch Hekataios wollte (24 f.) den Mythos als solchen und auch das Übernatürliche desselben nicht beseitigen, sondern die Überlieferung durch eine kritische, auf Tatsachen begründete Behandlung retten. Er korrigiert (26) zwar gelegentlich an dem einen oder anderen Mythos herum, aber man kann ihn nur als einen Vorläufer des Rationalismus bezeichnen. Viel skeptischer (27 ff.) steht den Mythen Herodot gegenüber, der alle übernatürlichen Züge abstreift, sich jedoch auch

(36) von den späteren Mythendeutern dadurch unterscheidet, daß er nie den Versuch macht, an die Stelle des von ihm Verworfenen einfach etwas Neues zu setzen. Dies ist auch noch der Standpunkt des Thukydides, der aber, wenn auch noch nicht durch Umdeutung der Berichte, so doch durch Kombination und Rückschlüsse (37) als erster aus dem Mythos ein positives Bild von der Urgeschichte seines Volkes und eine Bestätigung seines Satzes zu gewinnen sucht, daß der Mensch sich allmählich aus der Unkultur zur Zivilisation emporgerungen habe. Die ersten wirklichen Mythendeutungen finden sich (38) bei Herodoros, der die philosophischen Lehren seiner Zeit in seine romanhafte Darstellung der Heraklesabenteuer hineinverwebt, gleichzeitig mit den Mitteln pragmatischer und allegorischer Mythendeutung arbeitet, aber daneben unvermittelt das Unglaubliche stehen läßt (48). — Der in der Berichtsperiode nach Ausweis des amtlichen Schulschriftenverzeichnisses nicht erschienene zweite Teil der Untersuchung soll nach den Andeutungen, die der Verfasser darüber macht, die Mythendeutungen der späteren Zeit behandeln und so die Zeit des Palaiphatos festlegen, den der Verfasser in seiner Dissertation *Quaestiones Palaephateae* (1894) in das zweite Jahrhundert v. Chr., Joh. Schrader, *Palaephatea* (Berl. Diss. 1894) wenigstens nach Aristoteles, dagegen E. Schwartz, Oder und Nestle in den Anfang und Festa (in der Vorrede der Ausgabe des Palaiph. *Mythogr. Gr.* III, 2, Leipzig 1902) XXXVIII in die Mitte des IV. Jahrhunderts gesetzt hatten.

d) Herrscherkulte.

F. Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, Freiburg i. B. 1901. Das Buch zerfällt in zwei sehr ungleiche Teile, von denen der erste, ein Vortrag, die Ergebnisse zusammenfaßt, während der zweite eingehend über einzelne mit dem Hauptthema manchmal nur in entferntem Zusammenhang stehende Fragen handelt. Der Grundgedanke des Buches ist, daß die Idee des Weltimperiums und des Welterlösers in die assyrisch-babylonische Zeit hinaufreiche und an die mythischen oder sagenhaften Gestalten des Oannes-Ea, Nimrod-Gilgameš und selbst an historische Personen wie Sargon und Nebukadnezar anknüpfe. Das Judentum und der Parsismus sollen diese Idee nur vergeistigt und Alexanders Erscheinen ihr neue Nahrung gegeben haben. Eine genauere Inhaltsangabe würde ein Eingehen auf die z. T. recht disparaten Einzeluntersuchungen, die

das Buch enthält, erfordern, und erscheint auch nicht nötig, da ohnehin niemand, der sich mit der Religionsgeschichte der hellenistischen Zeit beschäftigt, es ungelesen lassen darf. Die Resultate decken sich z. T. mit denen, zu denen mit anderen Beweismitteln die Theologen gelangt sind, in noch höherem Grade, als dem Verfasser selbst zum Bewußtsein gekommen ist; aber eben deshalb lassen sich die wenigstens teilweise unabhängig voneinander gewonnenen Ergebnisse aneinander vergleichen und auseinander ergänzen. So wird namentlich die längst von allen wissenschaftlichen Theologen vertretene Ansicht, daß die Vorstellung von dem historischen Jesus allmählich mit einer älteren, nicht spezifisch jüdischen von einem idealen Welterlöser zusammengeflossen sei, durch die Untersuchungen von K. zugleich bestätigt und erweitert. Die vom Verfasser angeführten Parallelen sind fast alle erwägenswert, aber die Verbindung, die er zwischen den einzelnen Übereinstimmungen konstruiert, leuchtet nur z. T. ein. Am besten ist es ihm nach der Ansicht des Referenten, der über diese Frage im Hdb. 1516 f. gehandelt hat, gelungen, die orientalischen Elemente bei Pseudokallisthenes nachzuweisen: wenn auch nicht alle Einzelheiten, so scheinen doch die Grundgedanken der Untersuchung sich hier bestätigt zu haben. Verfehlt dagegen ist m. E. der Versuch, die Alexanderlegende direkt an altassyrische Ideen anzuknüpfen; zwischen beiden liegt eine tiefe Kluft, die wir in Gedanken ausfüllen können durch die aus vielen Spuren zu erschließende Mystik Vorderasiens (Hdb. 1488 ff.). Nur insofern diese auf dem Boden der altassyrischen, aber inzwischen in Vorderasien ihrer nationalen Eigentümlichkeit entkleideten Kultur erwuchs und natürlich diesen Ursprung nicht verleugnen konnte, ist ein entfernter Zusammenhang mit assyrischen Vorstellungen anzuerkennen. Ob die Idee vom Weltimperium mit der des Welterlösers von Anfang an zusammenhing, ist zweifelhaft. Erstere läßt sich in dem Sinne, wie der Verfasser sie auffaßt, vor dem Hellenismus überhaupt nicht nachweisen, möglicherweise hat wirklich erst Alexander zugleich als Weltherrscher und göttlicher Welterlöser gegolten.

Die viel umstrittene Stelle Kallim *h* 1, 79 f. *ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες, ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων θειότερον* glaubt Wörpel, Rh. M. 57, 460 f. mit dieser Interpunktion als richtig erweisen zu können, indem er *Διός* auf die göttliche Verehrung und den Kult der Könige bezieht und annimmt, daß der Dichter schon hier den

Philadelphos ausschließlich im Auge habe. Die syntaktischen Schwierigkeiten der Stelle werden durch diese Interpretation m. E. eher vergrößert als gehoben.

Daß Dan. 11, 36 von Antiochos IV sagt, er tue groß gegen jeden Gott, während es doch gleich nachher heißt, er ehre den מָעֻזִּים אֱלֹהַּ, erklärt Bevan, *JHSt.* 20, 26 ff. daraus, daß Antiochos IV sich ebenso wie Zeus Nikator dem Zeus Olympios gleichgesetzt zu sehen wünschte. Ob der die Nike tragende Zeus, in dessen Gestalt Antiochos in der Tat auf Mzz. erscheint, hierher gehört, ist m. E. zweifelhaft, den מָעֻזִּים אֱלֹהַּ hat G. Hoffmann wahrscheinlich m. R. als Übersetzung von Zeus Polieus gedeutet.

Über die Verbindung des Herrscherkultes mit mystischen Demeter- und Dionysosdiensten handelt v. Prott, AM. 27, 182 ff.: 265 ff. Alexander der Große hatte sich von Dionysos und Herakles abgeleitet; die Vorstellung von dem Weltherrscher, der von diesen beiden Gottheiten stammte, scheint auch später nicht erloschen zu sein. Der Triumvir Antonius suchte sie für sich zu verwerten; Augustus hat diese hellenistische Erfindung verschmäht; aber seine Söhne hat man mit dem Dionysos *Καθηγεμών* in Verbindung gebracht, und Germanicus, dessen Gattin Agrippina auf Lesbos der mystischen Demeter *Καρποφόρος* gleichgesetzt wird, ist bloß durch Zufall noch nicht als *νέος Διόνυσος* bezeugt. In Traians und Hadrians Zeit, da das Interesse für Alexanders Weltherrschaft neu erwachte und ein Inderzug geplant war, bricht die alte Idee wieder mächtig durch; beide Kaiser und ihre Nachkommen heißen *νέος Διόνυσος*, und dem Traian werden die *Ἡράκλεια ἐπινίκια* gefeiert.

Über kleinasiatische Inschriften, in denen Augustus als der der Welt von der Vorsehung besprochene Heiland bezeichnet wird, handelt v. Wilamowitz, AM. 24, 293. — Der Kaiser als Sonnengott auf dem von vier Rossen gezogenen Wagen des Helios, Gegenstück zu einer Selenedarstellung, kolossale Reliefplatte von einem unbekannten Gebäude in Ephesos, Heberdey, Österr. Jh., 7 Beibl. 54 f. — Der nach Io. Chrysostomos vom Senat zum dreizehnten Gott ernannte Alexandros ist nach U(sener), Rh. M. 57, 171 ff. Alexander Severus, der als dreizehnter Divus auch bei Philocalus erscheint, weil Claudius und Commodus aus der Liste gestrichen waren. — Über den Kaiserkultus in Spanien handelt gründlich G. Converse Fiske, *Harvard Studies in Class. Philol.*

11, 47 ff.; 101 ff. Es werden zunächst (105 ff.) die datierbaren Inschriften zusammengestellt, wobei (110 ff.) vor einer dogmatischen Beantwortung der Frage nach dem Kultus der Kaiser gewarnt wird. Dann werden die munizipalen (113 ff.) Priestertümer, die dürftigen Kulte der Konvente (129) und (129 ff.) der Provinzen besprochen. Was die lokale Verbreitung anbetrifft, so wurde der Kaiserkult in Baetica später eingeführt als in Tarraconensis (137), aber nicht erst unter Titus, wie Krascheninnikoff *[o. Bd. 102, 162]* aus einer Inschrift von Castulo folgert, die, wenn sie wirklich unter diesem Kaiser gesetzt ist, mit dem *flamen Augustalis* nicht sowohl eine chronologische Angabe machen als die besondere Auszeichnung des Mannes bezeichnen will, sondern, wie sich aus Tac. *a.* IV, 37, 1 ergibt, im Jahre 25 n. Chr. Für die Zeit der Einführung des Kaiserkultus in Lusitanien fehlt es an Zeugnissen. — Befremdlich findet Frank Frost Abbot, *Cl. Rev.* 15, 93 die geringe Zahl von Kulten, die den um Spanien so hochverdienten flavischen Kaisern gewidmet waren.

Für die Geschichte des Kaiserkultes ist endlich nicht unwichtig ein von Cumont, *Rev. des ét. gr.* 14, 1901, 26 ff. herausgegebener Treueid, den die Paphlagonier im Jahre 3 v. Chr. dem Augustus schwören mußten. Er ist nach C. (39) außerhalb Ägyptens vielleicht das einzige und jedenfalls das älteste Beispiel einer Eidesformel, in der auf den Namen des Kaisers selbst, nicht auf seine Tyche oder seinen Genius geschworen wird.

e) Sonstige Kulte der späteren Zeit.

Domaszewski, Die Eigenschaftsgötter der altrömischen Religion, Festschr. f. Hirschfeld 243—248, erklärt die merkwürdigen, den Genetiv eines anderen Gottesnamens regierenden lateinischen Götternamen aus der Analogie von *pietas legionis;* sie bezeichneten ursprünglich die Eigenschaft der Gottheit. Nerio Martis ist, wie schon die Alten annahmen, virtus Martis, moles Martis 'die Strebungen des Mars', Virites Quirini, Vires Neptuni die 'Kräfte des Quirinus' oder 'Neptunus', Salacia Neptuni die 'Springkraft der Neptun(squelle)', Iuno Lucina Diovis das 'leuchtende Mondlicht des Himmels', Heries Iunonis vielleicht der 'Glanz des Mondlichtes'. Die altrömische Religion kannte nur eine weibliche Gottheit, Tellus, die anders als weiblich nicht gedacht werden konnte; dagegen sind die Eigenschaftswörter überwiegend weiblich, und von ihnen hat eines, Iuno, nachträglich selbständiges Dasein gewonnen und selbst

wiederum eine Eigenschaftsgöttin erhalten. — Das von D. hervorgehobene Prinzip erklärt in der Tat einige bisher dunkle Namen; in anderen Fällen sind v. D.s Deutungen sehr unsicher, z. B. die Beziehung der Maia Volcani auf die Wachstumskraft der Sonne und der Lua Saturni auf die Keimkraft des Saatengottes.

S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London 1904; *Roman Society in the last Century of the Western Empire*, London 1898. Der große Unterschied in dem Umfang beider Werke erklärt sich nicht daraus, daß im ersten ein längerer oder besser bekannter Zeitraum dargestellt wird; vielmehr hat der Verfasser, der vom Ende anfangend die Kulturgeschichte des römischen Kaiserreichs schreibt, offenbar nachträglich die Notwendigkeit erkannt, sein Thema weiterzufassen. Tritt in dem zuerst erschienenen zweiten Werk die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft hinter dem großen Gegensatz von Heidentum und Christentum zurück, so sind im ersten mit Recht die sozialen und wirtschaftlichen Fragen eingehend berücksichtigt worden. Auch die Art der Darstellung hat sich etwas geändert; der Verfasser, der sich in der Schilderung des Unterganges der antiken Welt meist mit allgemeinen Angaben begnügt, gegen die sich wenig einwenden läßt, die aber auch nicht viel zur Belehrung beitragen, hat in der Darstellung der flavischen Dynastie und der Kaiser des II. Jahrhunderts sich wenigstens einigermaßen auch auf die Einzelheiten, z. B. das Fortleben des Staatskultus (529 ff.), den Dienst der Kybele (547 ff.), der ägyptischen Gottheiten (560 ff.), des Mithras (585 ff.) eingelassen. Neue Gesichtspunkte weiß er freilich auch hier nicht zu finden; selbst das Material, mit dem er arbeitet, ist mit wenigen Ausnahmen das altbekannte, und gar oft wird der Leser nicht mit der neueren Literatur bekannt gemacht, sondern auf veraltete Werke verwiesen, wie z. B. (561) auf Plews Aufsatz *de Sarapide*. Die benutzten Zeugnisse scheinen alle kontrolliert zu sein; aber von einer vollständigen neuen Durcharbeitung des zwar großen, aber immerhin jetzt doch zu bewältigenden Materials ist keine Rede. Die Darstellung ist fließend und übersichtlich; unzweifelhaft falsche Urteile und andere Irrtümer finden sich im zweiten Teil, der auf strittige Punkte selten eingeht, kaum; im ersten Teil sind dem Referenten einige Kleinigkeiten aufgefallen. So wendet der Verfasser (538) die minder gute Form *Quinquatria* an und nennt (548) die Claudia, die das Kybelebild in die Stadt zog, eine Jungfrau. Die (556) gebilligte Vermutung Cumonts über den Namen Taurobolium ist inzwischen von ihrem Urheber selbst

zurückgezogen worden. Daß dem alten Heidentum der Glaube an die den Menschen umgebenden Dämonenscharen fremd gewesen sei, den Maximus Tyrius predigt (603), läßt sich in dieser Allgemeinheit ebensowenig aufrecht erhalten, wie daß der Kybelekult ursprünglich nur die Gefühle von Bauern über das Vergehen und die Wiederbelebung der Natur im Jahreslauf ausdrückte (555) und daß erst eine spätere Zeit die in diesem Kulte liegenden Keime einer innerlichen Religion entwickelte (553 f.).

Für die in Rom während der Kaiserzeit noch erhalten gebliebenen Festtage gibt nach Wissowa (Apophoreton. Festschr. f. die XLVII. Philol.-Versammlung, Berlin 1903, 29 ff.) der nach 36 n. Chr., aber vor dem Ende der flavischen Dynastie entstandene, für die nächste Umgebung Roms bestimmte (51) Bauernkalender wichtige Auskunft. Dagegen ist die Liste der Monatsgötter hier gegen Manilius und Valens im Unrecht (40): der Verfasser hat seine Vorlage, wahrscheinlich eine Kreisdarstellung, in der abwechselnd die Tierkreisbilder und die dazu gehörigen Götter verzeichnet waren, falsch gedeutet und daher die Götter immer um einen Platz nach oben verschoben.

A. Granger Harkness folgert aus zahlreichen römischen Grabinschriften, daß das gemeine Volk nicht an die griechischen Götter glaubte, von denen die Dichter erzählen, vielmehr an einem düsteren Fatalismus festhielt. Diese Feststellung ist richtig, aber nicht begründet die Anschauung des Verfassers, daß dieser Schicksalsglauben urindogermanisch sei und daß ihn erst die Kunstreligion des griechischen Epos überwunden habe. Er ist vielmehr der Niederschlag einer weit jüngeren Periode, die im IV. Jahrhundert beginnt und ihren Höhepunkt im Hellenismus erreicht.

Verschiedene Einzelfragen aus der Religionsgeschichte des späteren Altertums behandelt E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen (Berlin 1902). Den Inhalt dieses Buches wiederzugeben ist ebenso schwierig wie die Lektüre desselben. Es fehlt dem Verfasser, wie allgemein anerkannt wird, nicht an umfassender Belesenheit und an Kombinationsgabe, aber das Gefühl der Verantwortlichkeit dem Leser gegenüber scheint ihm allmählich abhanden gekommen zu sein. Selten finden sich in einem wissenschaftlichen Buche so viele Zitatenfehler; die Nachprüfung der Zeugnisse ist manchmal nur mit großer Mühe möglich, und doch ist sie um so notwendiger, als der Verfasser oft etwas ganz anderes aus ihnen herausgelesen hat, als was in ihnen gesagt ist. S. 189 wird die Vermutung von Hettner und Sixt, daß der auf römischen Denk-

mälern in Deutschland und Frankreich vorkommende berittene Gigantenkämpfer einen keltischen Gott darstelle, mit der Behauptung bekämpft, daß nach Caes. *b G* 4, 2 die Gallier beim Kampfe vom Pferde stiegen und kein Sattelzeug gebrauchten. Aber Cäsar spricht nicht von den Galliern, sondern von den Sueben, die er ausdrücklich als Germanen den Galliern gegenüberstellt. Viele ähnliche Mißverständnisse werden im folgenden und auch an anderen Stellen des Berichtes berichtigt werden, noch mehr unberichtigt bleiben müssen. Schwierig ist das Buch auch deshalb zu lesen, weil die Darstellung beinahe grundsätzlich nicht von der Überlieferung und dem, was die neuere Forschung daraus geschlossen hat, ausgeht, vielmehr alle Umwege, die der Verfasser macht, um sich in einem ihm bisher fremden Gebiet umzusehen, den besser unterrichteten Leser mitzumachen zwingt; nichts darf dieser überschlagen, weil unter das längst Bekannte neue Erwägungen und Kombinationen eingestreut sind. Die üblen Folgen einer solchen Art oder Unart des Arbeitens können natürlich nicht auf die Darstellung beschränkt bleiben. Obwohl das Buch vieles Erwägenswertes enthält und von niemandem, der über die Religionsgeschichte der Kaiserzeit arbeitet, vernachlässigt werden darf, sind die Grundgedanken — soweit von solchen überhaupt die Rede sein kann — zum großen Teil nicht etwa bloß verfehlt, sondern sie hätten bei sorgfältigem Nachdenken überhaupt nicht ausgesprochen werden dürfen. Die Ergebnisse sind im wesentlichen die folgenden: Aus der Verbindung der assyrischen zu Tagesheiligen erhobenen Planeten mit der jüdischen Woche entstand in gelehrten Kreisen wahrscheinlich des hellenistischen Kleinasiens die Planetenwoche. In der Flavierzeit finden wir sie in Pompeji; um 100 hat der römische Hof sie angewendet. Traian hat die Tagesgötter, d. h. die Planeten, in seine Thermen als Schutzgötter gesetzt, der astrologisch-abergläubische Septimius Severus nach dem Muster der 'Wasserfronten' das Septizonium oder, wie es nach Maaß richtig genannt werden muß, das Septizodium, d. h. 'das Haus der sieben Sterne' als Unterbau für die Planeten errichtet. Immer allgemeiner wurde der Kult der Planetengötter, er wurde endlich die Reichsreligion und ließ den der nationalen Götter hinter sich zurücktreten. Das Christentum hat deshalb die Planetenwoche als heidnisch leidenschaftlich bekämpft, aber nicht verhindern können, daß in romanischen Landen die Namen in Gebrauch blieben, während in den germanischen Sprachen die etwa um 300 im heutigen alemannischen Gebiet an die Stelle der römischen Götter getretenen germanischen den Tagen

ihre Namen gaben. So weit der Verfasser. In Wahrheit hat der Tagesgötterkult am Ende des klassischen Altertums keineswegs die Bedeutung gehabt, die M. ihm zuschreibt. Die Kirche hat ihn durchaus nicht leidenschaftlich bekämpft. Daß Aug. *c d* 7, 15 mit der Überschrift *de stellis quibusdam, quas pagani deorum suorum nominibus nuncuparunt* das ominöse Septizodium habe vermeiden wollen (257, 12), wäre selbst dann nicht anzunehmen, wenn es feststände, daß die Kapitelüberschriften dieses Buches von Augustin selbst herrühren. Nicht den Namen, sondern die Sache bekämpften die Christen, Augustin hat weit anstößigere Dinge namhaft gemacht, als es die Planetenwoche sein würde. Aber von dieser spricht er überhaupt nicht; er bekämpft lediglich die Philosophen, welche in den Göttern die Gestirne sahen. Ebenso ist das andere Zeugnis, aus dem der Haß der Christen gegen die Monatsgötter sich ergeben soll, von Maaß in seinem ganzen Zusammenhang mißverstanden worden. Auch Commodian spricht nicht von der Woche, die selbst in der barbarischen Sprache dieses Schriftstellers nicht *circulus zonae* heißen könnte. Vielmehr ist *zona* der Gürtel, in dem die Planetenbahnen liegen, d. h. der Tierkreis. Wie in dem eben besprochenen Kapitel Augustins sollen die Heiden widerlegt werden, die in den Göttern die Planeten verehrten. Nicht Kronos selbst steht am Himmel (*ibi*, in der Planetenbahn; bei der Deutung von Maaß hat das Wort keine Beziehung), sondern der Planet heißt nur nach ihm; er selbst ist von seinem Sohne gestürzt worden. Auch Zeus darf nicht in dem Stern gesehen werden; er war ein lasterhafter Mensch, der sich auf Astrologie verstand (*poli sidera tractavit*, von Maaß auf die Schicksalsmacht des Planeten bezogen). Ebenso sind die übrigen Götter, nach denen die Planeten heißen, sterbliche Menschen gewesen, Väter sterblicher Söhne, dumm und nur durch die Bahnen der Planeten, die deshalb nach ihnen heißen, d. h. durch die Astrologie, mächtig. Toren seid ihr Heiden, wenn ihr glaubt, daß solche Menschen vom Himmel her das Schicksal der Welt bestimmen. Ebenso gut könntet ihr Widder und Stier und den übrigen Tierkreis verehren. Vergebens fragt man sich, wie Maaß, der die Stelle doch ausführlich bespricht (25 ff.), den vollkommen klaren Zusammenhang so mißverstehen konnte, zumal da derselbe Gedanke oft in der polemischen Literatur der Christen wiederkehrt. Eine dieser Stellen, Clem. *hom.* 6, 20 hat Maaß (31) selbst vor sich gehabt, aber ebenfalls mißverstanden. Auch der Verfasser dieses Romans wendet sich gegen die 'physiologische' Gotteserklärung der Heiden. In Wahrheit waren die Götter viel-

mehr nur Menschen, die sich auf Zauberei verstanden und mit ihrer Hilfe in verwandelter Gestalt Ehebruch trieben (γάμους διέλυον; M. übersetzt mir unverständlich mit Nichtbeachtung des Tempus: 'vermittelst zauberhafter Verwandlungen lösen sie Ehen') und die nur wegen ihrer Zauberei als Götter erschienen. Gemeint ist in den letzten Worten, daß man nach ihnen die Planeten bezeichnete; letztere werden zwar nicht ausdrücklich genannt, schweben aber dem Verfasser vor, da er unmittelbar darauf die Gräber der sieben angeblichen Planetengötter aufzählt. Auch hier liegt also keine Opposition gegen den Gebrauch der planetarischen Woche vor. — Im Irrtum befindet sich M. ferner hinsichtlich des dritten Zeugnisses, das er für den Kampf der Christen gegen die Tagesgötter anführt: Serv. V *A* 6, 714 enthält weder etwas Christliches noch eine Bekämpfung der Planetenlehre (Maaß 33, 82); vgl. Hdb. 1037, 5. Ebensowenig wie die Christen haben die Heiden den Planetengöttern annähernd die Bedeutung beigelegt, die Maaß behauptet. Wohl mußte die überhandnehmende Astrologie die Aufmerksamkeit auf die alte Lehre zurücklenken, die in den Planeten Götter sah, und zwar wahrscheinlich nicht erst in der späteren Zeit. Allerdings hängt das Urteil hierüber mit von der Entscheidung über die viel umstrittene *[vgl. o. 214]* und hier nicht zu erörternde Frage ab, wie weit die Astrologie eine selbständige Schöpfung der hellenistischen Zeit sei; aber die ältere Ansicht, daß die griechischen Astrologen von ihren orientalischen Vorbildern auch die Lehre von der Beeinflussung des Menschenschicksals durch die Stellung der Planeten innerhalb des Zodiakos übernahmen, liegt doch, so lange nicht das Gegenteil erwiesen wird, am nächsten. Auch wenn Manilius nicht, wie früher aus einer Andeutung in seinem Werke gefolgert wurde, die Planeten mit behandeln wollte (vgl. darüber Breiter, Phil. 64, 154 ff.), ist die Behauptung (Maaß S. 27; 257; anders, wenn ich ihn recht verstehe, 276, 44) nicht beweisbar, daß Manilius und vorher Poseidonios nicht die Planeten, sondern nur die Zodiakalzeichen als solche mit dem Menschenschicksal in Verbindung brachten. Wahrscheinlich gelangte mit der ganzen Astrologie auch der Glaube an die Wirksamkeit der Planeten noch im 1. Jahrhundert v. Chr. nach Rom, wo sich zu dieser Zeit, wie eine gelegentliche Andeutung Tibulls vermuten läßt, auch die planetarische Woche einzubürgern beginnt. Ihr Ursprung ist noch nicht aufgeklärt; direkter Zusammenhang mit dem astrologischen Aberglauben und mit der jüdischen Sabbatfeier ist nicht notwendig anzunehmen, obwohl natürlich beide zu ihrer Verbreitung wesentlich

beigetragen haben müssen. Daß sie in Kleinasien entstanden sei, wäre m. E. aus dem Umstand, daß die Planetengötter auch in der ionischen Pflanzstadt Massilia verehrt wurden (wie M. 240 ff. aus einem bei Mâcon gefundenen Silberfigürchen folgert), auch wenn die Sache selbst sicherer wäre, nicht zu erweisen, da erstens in der späteren Zeit die Planetengötter ja weit und breit dargestellt wurden und zweitens damals kaum noch engere Beziehungen zwischen der gallischen Stadt und ihrer Metropole Phokaia bestanden; die dort verehrte Massalia ist übrigens vielleicht eine alte einheimische Göttin, nach der die Kolonie genannt ist, nicht die Tyche der letzteren. Durch das Zusammentreffen der astrologischen Scheinwissenschaft und der praktischen kalendarischen Rechnung nach der planetarischen Woche wurde natürlich die Bedeutung der Planetengötter gehoben, allerdings mehr in ornamentaler als in religiöser Beziehung; in Theatern, Thermen, bei Wasserkünsten brachte man ihr Bild an; wahrscheinlich ist auch das Septizonium des Severus am Palatin eine 'Wasserfront' mit Bildern der sieben Planetengötter gewesen. Von einem eigentlichen Kultus derselben sind nur wenige Spuren erhalten. — An Maaß schließt sich in der Hauptsache an Granger, *Cl. Rev.* 17, 86 ff.

Die für die Geschichte der späteren Religionsanschauungen sehr wichtigen Schriften Reitzensteins, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901 und Poimandres 1904, sowie mehrere Aufsätze desselben Verfassers sind bereits in der Literaturübersicht *[S. 219 ff.]* gewürdigt worden. Hier ist nur noch ein allgemeines Bedenken hervorzuheben, das sich gegen Reitzensteins Gesamtauffassung von der Religion des Hellenismus und der Kaiserzeit richtet. In allen seinen neueren Schriften geht er von der z. B. N. Jahrb. 13, 194 ausgesprochenen Überzeugung aus, daß die Fortbildung der orientalischen Religionsempfindung zur hellenistischen Mystik eine gewaltige Leistung des Griechentums war. Dem Referenten wenigstens ist es, je länger er sich mit dem Hellenismus beschäftigte, immer klarer geworden, daß die griechischen Elemente in ihm vorwiegend formal sind und daß die hellenistische Mystik nicht den Sieg des Griechentums über den Orient, sondern die Reaktion des letzteren gegenüber einer überlegenen hellenischen Bildung bedeutet. Wie das politische Weltbürgertum des Orients unter makedonischer Herrschaft so ruht auch sein damaliger religiöser Synkretismus auf einer Grundlage, die Jahrhunderte vorher unabhängig vom Griechentum geschaffen war (vgl. Meltzer, Philol. 63, 215 f.). Auch Reitzensteins eigene Ergebnisse bestätigen dies Urteil: die hermetischen

Schriften bedienen sich zwar der von der griechischen Philosophie geschaffenen Begriffe, aber sie erfüllen sie mit einem fremden Geist, der nicht auf griechischem Boden erwachsen und z. T. älter ist als die Worte, in die er jetzt gekleidet wird.

Zum Schluß mögen einige Arbeiten kurz erwähnt werden, die sich mit den religiösen Zuständen in einzelnen Teilen des römischen Reiches beschäftigen.

Die Darstellung des Unterganges des afrikanischen Heidentums bei † F. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IV siècle jusqu'à l'invasion des Vandales* (Paris 1897) S. 78 ff. ist parteiisch und in hohem Maße oberflächlich. — Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* 5, 325 macht auf die auffallende Tatsache aufmerksam, daß auf späteren semitischen Inschriften die griechischen theophoren Namen nicht Bildungen mit *-jatôn,* sondern ebenso wie die theophoren Namen auf *-ιος* Kompositen von '*Abd-*' entsprechen. Er schließt daraus, daß damals auf semitischem Gebiet Namen wie *Ἀπολλόδωρος* nicht mehr in dem ursprünglichen Sinne 'von Apollon geschenkt', sondern als 'dem Apollon geweiht' verstanden wurden. — Clifford Herschel Moore, *Oriental Cults in Britain. Harvard Studies,* 11, 47 ff., bespricht — natürlich zumeist nach Inschriften — die Kulte der Astarte und des mit ihr verbundenen tyrischen Herakles (48), der dea Syria (49 f.), des Iuppiter Heliopolitanus und Dolichenus (51 ff.), Serapis (54), Mithras (54 ff.). Die Kulte sind ausschließlich durch römische Soldaten, aber doch in erheblichem Umfang verbreitet; drei Mithräen, ein Serapis- und ein Dolichenustempel sind bezeugt. Ausführlich wird (50; 58 ff.) die dem III. Jahrhundert entstammende Versinschrift von Carvoran (*CIL* 7, 759) besprochen, in welcher Atargatis dem Sternbild der Jungfrau gleichgesetzt wird. — Über das Eindringen griechischer und römischer Götter in Gallien und über die Veränderungen, denen sie sich bei der Anpassung an einheimische Gottheiten unterziehen mußten, handelt S. Reinach, *RA* 6, 310 ff.

f) Das Fortleben des Heidentums im Christentum

ist für die Mythologie der klassischen Völker ebenso wichtig als für die Geschichte des Christentums, denn wie in den romanischen Sprachen viele nicht der Literatur, sondern der vulgären Sprache angehörige, sonst verschollene Wörter und Formen sich erhalten haben, so sind auch in den christlichen Kult Vorstellungen und Riten übergegangen, die uns weder in den offiziellen Diensten des

Altertums noch in den literarisch überlieferten Mythen bezeugt sind. Seitdem in neuester Zeit der hohe Wert gerade dieser abseits vom Wege liegenden Riten und Legenden erkannt ist, haben daher Philologen nicht minder als Theologen danach gestrebt, dies Gebiet aufzuhellen. Viele Punkte sind auch klargestellt worden, aber im ganzen ist der Prozeß eigentlich nur dunkler geworden. Zunächst bricht sich langsam die Überzeugung Bahn, daß es nicht angeht, die christlichen Vorstellungen direkt von den heidnischen abzuleiten, die aus einer weit älteren Zeit bezeugt sind. Namentlich die Theologen waren (und sind z. T. noch) geneigt, die ja allerdings an einzelnen Stellen unverkennbaren Beziehungen des jungen Christentums zum Buddhismus, zu babylonischen, ägyptischen oder griechischen Kulten und Mythen durch eine direkte Ableitung von den alten, literarisch bezeugten Formen dieser zu erklären. Eine solche Abhängigkeit ist deshalb unwahrscheinlich, weil die meisten der in ihnen fortgepflanzten Anschauungen mindestens in hellenistischer Zeit, wahrscheinlich aber schon früher bedeutende Umformungen erfahren hatten, in denen ihnen allein noch praktische Bedeutung zukam. Es haben daher auch die früheren Versuche nur zu unbefriedigenden, weil unbestimmten Ergebnissen über den Zusammenhang des Christentums mit dem Heidentum geführt; auch viele moderne Arbeiten wie die übrigens im ganzen zurückhaltenden Zusätze Wincklers zur neuesten Auflage von Schraders Werk 'Keilinschriften und das Alte Testament' ([3] Berlin 1903) leiden an dieser falschen Grundauffassung. Nur wer die Mystik des hellenistischen Zeitalters heranzieht, die allerdings noch eine großenteils unbekannte Größe ist, die aber durch mühsame Arbeit allmählich immer deutlicher erkannt wird, kann, wie Reitzenstein, N. Jahrb. 13, 192 ff. mit Recht auseinandersetzt, hoffen, der Lösung des Problems näherzukommen. Sodann hat sich die Ausgleichung des alten und neuen Glaubens keinesfalls so einfach vollzogen, wie man früher glaubte; es handelt sich um mehrere, sehr verschiedenartige und sich innerhalb langer Zeiträume abspielender Bewegungen. Durch Gnostiker wurden mit den christlichen Vorstellungen mystisch-heidnische — meist orientalischen Ursprungs — gemischt, welche die Kirche zwar energisch auszumerzen bestrebt war, die aber doch in die christliche Lehre eindrangen und selbst die neutestamentlichen Schriften nicht unerheblich beeinflußten. Dann versuchte man, um die Christen vor der Lektüre der heidnischen Dichter zu bewahren, in Nachahmung der heidnischen Mythen eine erbauliche Unterhaltungsliteratur

zu schaffen, indem man die überlieferten poetischen Motive auf fingierte christliche Märtyrer übertrug, die ziemlich häufig später von der Kirche offiziell anerkannt und als Heilige verehrt wurden. Endlich hat man auch ganz bewußt heidnischen Festen, die man nicht ausrotten konnte oder wollte, ihren gefährlichen Charakter genommen, indem man sie mit einem christlichen Deckmantel versah. Es genügt demnach natürlich nicht, auf die Beziehungen zwischen Heidentum und Christentum hinzuweisen, die an sich schon meist viel komplizierter sind, als es auf den ersten Blick erscheint, sondern es ist im einzelnen nachzuweisen, welcher Art die Entlehnung war, wo, wie und wann sie sich vollzog. Über die große neuere Literatur, die sich mit diesen Fragen beschäftigt, ist im Hdb. 1605 ff. eine Übersicht gegeben, die hier ebensowenig wiederholt werden soll, als auf die dort neu aufgestellten Vermutungen eingegangen werden kann. Nur einige wenige Untersuchungen seien hier erwähnt, die teils a. a. O. noch nicht genannt, teils von einer solchen Bedeutung für die Mythologie sind, daß sie hier nicht verschwiegen werden dürfen.

1. Heidnische Vorstellungen im Christentum.

Aus einem griechischen Mysterion leitet H. Usener, 'Milch und Honig,' Rh. M. n. F. 57, 177—195 die wahrscheinlich in Ägypten während des II. Jahrhunderts entstandene, in der römischen Kirche bis ins VI. Jahrhundert, noch heute bei Kopten und Aithiopen geübte Sitte her, dem Täufling bei der ersten Kommunion Milch und Honig darzureichen. Die Kirchenväter, die den Gebrauch erwähnen, haben ihn z. T. mit der Verheißung des Landes, wo 'Milch und Honig fließt', erklärt; aber das muß, wie U. annimmt, sekundär sein, da des Landes der Verheißung passender beim Tode als bei der Aufnahme in die Gemeinde gedacht worden wäre. Im Mithraskult wurde dem künftigen 'Löwen' statt Wasser Honig auf die Hände gegossen und auch die Zunge mit Honig von allem Sündhaften gereinigt; bei der nächsten Weihe zum 'Perser' wurde Honig als 'erhaltendes Mittel' gewährt. Da eine Beeinflussung des Mithrasdienstes durch das Christentum während des II. Jahrh. ausgeschlossen ist, so liegt es in der Tat nahe, mit dem Verfasser anzunehmen, daß das christliche Ritual eine heidnische Aufnahmezeremonie nachbildet, obwohl wir eine solche bisher nicht kennen. Eine spontane Entstehung des Gebrauches innerhalb einer christlichen Gemeinde ist freilich nicht vollständig auszuschließen. Der Gebrauch, den neugeborenen Kindern erst Honig und dann die

Milch zu reichen, war weit verbreitet, und es lag daher nicht ganz fern, die geistige Wiedergeburt, die nach der christlichen Lehre durch die Taufe erfolgt, dadurch zu symbolisieren, daß dem Täufling die erste Kinderspeise, Honig und Milch, gereicht wurde. Diese Auffassung deutet auch der älteste Zeuge dieser Form des Taufrituals, Klemens von Alexandreia, an, indem er Milch als die Nahrung nach der leiblichen Geburt, Milch und Honig als Speisung nach der geistigen Wiedergeburt in Vergleich setzt. Aber auch er, der doch der Einführung dieses Ritus nahe stehen muß, weiß nichts davon, daß auch den neugeborenen Kindern Honig gereicht wird; demnach scheint der Gebrauch eher von außen in die Kirche hineingetragen als in ihr selbständig entstanden zu sein. Weniger überzeugend sind die übrigen Kombinationen des Verfassers. Der Honig spielte im Haushalt des ältesten Altertums, da er das einzige Mittel der Versüßung und der aus ihm durch Gärung gewonnene Trank fast das einzige berauschende Getränk war, eine so wichtige Rolle und er konnte von so verschiedenen Seiten her aufgefaßt werden, daß sich früh von ihm sehr zahlreiche mythische Vorstellungen entwickelt haben, die wohl manchmal nachträglich verschmolzen sein mögen, aber verschiedenen Ausgangspunkt haben und voneinander unterschieden werden müssen. Als Süßestes diente der Honig zur Besänftigung der bösen Geister; *μειλίσσω* heißt wahrscheinlich wirklich 'mit Honig mild machen'. In dem Träufeln des Honigs erkannte der Grieche eine Ähnlichkeit mit dem träufelnden Regen; der Honigstock ist dialektisch *ὕϱ(ι)ον*, d. i. wahrscheinlich *ὕσ(ι)ον* genannt worden, und sicher war der Honig im Regenzauber wichtig. Dem Semiten ist das Überquellen des Honigs ein Bild für alle überschwengliche Segensfülle; auch der griechische Ausdruck 'ein Bienenkorb voll Geld' scheint auf diese Vorstellung zurückzuführen. Indem man sich im Walde an dem aus wildem Honig bereiteten Trank berauschte, glaubte man den Gott in sich aufzunehmen. Sehr früh muß die antiseptische Wirkung des Honigs bekannt gewesen sein; die Vorstellung von der Ambrosia geht davon aus, und die Sitte, den Neugeborenen Honig zu geben, die das vorauszusetzende Mysterion nachgeahmt hat, wird wahrscheinlich ebenfalls auf die Beobachtung zurückgehen, daß Honig reinigt. Alle diese heterogenen Vorstellungen führt der Verfasser auf eine einzige zurück, nämlich auf den Glauben, daß Honig die Speise der Götter und das Land, wo der Honig fließt, das Paradies sei, in dem der Mensch einst gelebt habe und in das er als gereinigter Toter zurückkehren wird. Damit

setzt er Vorstellungen einander gleich, die in sehr verschiedenen Zeiten und auf weit getrennten Stufen des menschlichen Denkens entstanden sind, und verschließt sich selbst den Weg, das zu erkennen, nach dessen Erkenntnis zu streben er vor allen anderen uns gelehrt hat: die Entwicklung des Geistes.

Nicht aus einem bestimmten heidnischen Kult, aber aus einer allgemeinen Anschauung des Altertums leitet Usener, Rh. M. 58, 36 ff. die christliche Trinität her, die infolge des kirchlichen Gebrauches, dreimal zu taufen, seit dem II. Jahrhundert in die Taufeinsetzung, Matth. 28, 19, eingedrungen und durch das Konzil von Nikaia zwar offiziell eingeführt, aber noch von Eusebios konsequent ignoriert worden ist. Der abstrakten Formulierung der christlichen Trinität war eine andere vorhergegangen, in welcher der heilige Geist als Mutter zwischen dem Vater und dem Sohne stand.

Zu zahlreichen frühchristlichen Vorstellungen gibt Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903 *[o. S. 229]*, Parallelen aus heidnischen Mysterien. Es werden besprochen u. a. die Ausdrücke *ἐν Χριστῷ εἶναι* (109 f.), *εἰς ὄνομα Χριστοῦ* (110), *παλιγγενεσία* und *γεννᾶσθαι ἄνωθεν* (175), die Vorstellungen vom Seelenbräutigam (129 ff.) und von der Gotteskindschaft (138 ff.). Fast immer begnügt sich der Verfasser mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft der zugrunde liegenden Begriffe; von wo oder wie sie ins Christentum kamen, wird selten gefragt. Manchmal scheint der Verfasser die übereinstimmenden Vorstellungen aus der Veranlagung der menschlichen Seele erklären zu wollen.

Außer Usener, der schon als Vorkämpfer auf diesem Gebiet eine besondere Berücksichtigung verlangte, und seinem Schüler Dieterich sind nur noch einige im Hdb. nicht erwähnte Spezialarbeiten zu nennen, die sich mit der Übernahme heidnischer Vorstellungen durch das Christentum beschäftigen.

Die Schlüsselgewalt des Petrus leitet W. Köhler, Arch. f. Rlw. 8, 214 ff. von der antiken Vorstellung der Himmels- (224 ff.) und Hadesschlüssel (222 ff.) ab. Unter der Spannung der Auseinandersetzung mit der antiken Religion in den Kämpfen, welche die allgemeine Kirche zugleich mit dem Gnostizismus zu führen hatte, hat sich die Vorstellung entwickelt: das Christentum stellte dem heidnischen Mysterienwesen mit seinen Himmelsreisen, vielleicht auch der an diese anknüpfenden gnostischen Spekulation, die, wie der Verfasser (237 f.) aus der *πίστις σοφία* und koptischen gnostischen Schriften folgert, unter der Lösung die Befreiung der Seele aus

der ὕλη verstanden, seinen Himmelreichspförtner gegenüber (236). Um seine Mysterien, vielleicht speziell seine Taufe, konkurrenzfähig zu machen gegenüber den Mysterien der Antiken, hat das Christentum sich in das Gewand der Antike gehüllt (239).

In dem 'Hymnos der Seele' in den *Thomasakten* will R. Reitzenstein, Arch. f. Rlw. 8, 167 ff. unter Vergleichung des demotischen Wundzaubers (Griffith, *The demotic magical Papyrus of Leiden*, London *[o. 235]* S. 129) und eines ihm von F. W. K. Müller mitgeteilten Liedanfanges in einem kleinen, hier sehr zerstörten Manuskript, das manichäische liturgische Formeln enthält, die Umdeutung eines altägyptischen Mythos erkennen, der sich auf die Errettung der in den Hades hinabgestoßenen Seele durch Isis bezog. Ob das manichäische Bruchstück hierher gehört, scheint mir zweifelhaft, und auch die Beziehung zu dem ägyptischen Mythos durch den Umstand, daß im 'Seelenhymnos' der Königssohn nach Ägypten zieht, keineswegs erwiesen. Im Gegenteil ist ja hier das Nilland wie in der gnostischen Literatur mehrfach das Land der Unreinheit; im demotischen Wundzauber ist an dieser Stelle gerade Syrien für das Millionenland, d. h. die Unterwelt, eingetreten, und R. selbst nimmt (189) an, daß erst der syrische Bearbeiter 'mit der Freude nachbarlichen Hasses' dafür Ägypten einsetzt. Auch ist es R. nicht gelungen, den Prozeß, durch den der ägyptische Mythos in die christliche Literatur eindrang, wahrscheinlich zu machen. Der Hymnos, in dem erzählt war, soll nicht bloß bei der Bitte um die Befreiung vom Hades, sondern auch da gesungen worden sein, wo es sich um die Erlösung aus anderer Bedrängnis, besonders aus Knechtschaft und Gefangenschaft, handelte. Thomas, der das Lied in den *Akten* anstimmt, befand sich in Not; da konnte der Erzähler nach R. (188) sich des in griechisches Gewand gekleideten und nach Syrien gelangten Liedes erinnern, dem man vielleicht eine direkte Zauberwirkung zuschrieb. Nur wurde nach R. Osiris durch den im Manichäertext genannten Zrvan ersetzt und der in den Thomasakten an seine Stelle getretene Jüngling auf den zur Erde niedergestiegenen und durch Gott von den Anschlägen seiner Feinde befreiten (?) Jesus bezogen. Selbst diese Auslegung der Erzählung in den Thomasakten ist m. E. nicht ganz sicher, obwohl sie auch von Preuschen (Zwei gnostische Hymnen, 1904) geteilt wird. Daß in letzter Linie ein auf die Erlösung der Seele aus dem Hades bezüglicher Mythos der Erzählung der Thomasakten zugrunde liegt, ist m. E. nicht unmöglich, unbegründet aber die Behauptung, daß

die Vereinigung der verschiedenen bei andern Völkern wiederkehrenden Vorstellungen nur in Ägypten nachweislich und denkbar sei (178).

Der zuerst 2. Makk. 12, 43 erwähnte jüdische, später von den Christen übernommene Gebrauch, für die Seelen der Toten zu beten, stammt nach S. Reinach, *Strena Helbigiana*, 245 ff. aus Ägypten (Diod. 1, 92), ist aber nicht ursprünglich und nicht vorzugsweise direkt aus dem ägyptischen Kult, sondern erst durch den Umweg über die orphischen Gemeinden (Orph. *fr.* 208; vgl. Plat. *πολ.* 2, 7) zu den Juden und Christen gelangt.

Blinkenberg, Arch. Stud. 1904, 177, meint, daß die *Benedictio latina* durch die Sabaziosmysterien beeinflußt sei; man könnte auch an direkte jüdische Einwirkung denken, Cumont bei Dussaud, *RA* 5, 167.

Zum Schluß seien einige Arbeiten erwähnt, welche die Abhängigkeit christlicher Vorstellungen von antiken bestreiten. Die Selbständigkeit der christlichen Jenseitsvorstellungen behauptet Carl Maria Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1901. Weder in den Vorstellungen vom freudenreichen Jenseits noch in deren Verkörperung durch die bildende Kunst hat nach K. eine Beeinflussung des Christentums durch das Heidentum stattgefunden, vielmehr mußte das pagane Formular der Grabdenkmäler durch die spezifisch-christliche Ausbildung der Idee von der *communio Sanctorum*, der *commendatio animae* beeinflußt werden (223). Der Verfasser kehrt also das von der neueren Wissenschaft angenommene Verhältnis gerade um. Außerdem werden Urkunden, die bisher für heidnisch galten, außer der Aberkiosinschrift (78 ff.; vgl. Hdb. 1630, 5) besonders das Grabmal der Vibia (207 ff.), für christlich erklärt. Aber die Deutung dieser Urkunden beweist, daß der Verfasser für sein Unternehmen und überhaupt für eine Untersuchung auf dem Gebiete der antiken Religionsgeschichte nicht gerüstet ist, weil es ihm nicht bloß an der philologischen Methode, sondern selbst an Sprachkenntnissen fehlt. Das Distichon

Numinis antistes Sabazis Vincentius hic est,
Qui sacra sancta deum mente pia coluit

hat er als solches nicht erkannt und überdies, obgleich der Sinn ganz klar und natürlich von den Herausgebern längst erfaßt ist, vollständig mißverstanden; er übersetzt: 'Sabazis Vincentius, dieser ists, dem das Unverletzliche heilig. Er verehrte Gott frommen

Sinnes'. Dabei wird (210, 4) E. Rohde, der Sabazis selbstverständlich als Gen. Sing. gefaßt hatte, abgeführt, er habe die Inkonsequenz, die sich aus einer solchen Deklination des *Nomen proprium* auf *-is* ergebe, 'ganz übersehen'. Ebenso unsinnig ist die Erklärung, die der Verfasser von der ersten, allerdings verstümmelten Zeile gibt: 'Des Vincentius (Grabmal). Die ehemals die Stätte, welche du hier siehst, besuchten, mehrere (davon) gingen mir voraus, alle erwarte ich sie'. Dieser Satz ist übrigens nicht bloß für die sprachlichen Kenntnisse, sondern ebenso auch für die logische Klarheit des Verfassers bezeichnend. So wenig wie er selbst imstande ist, einen Gedanken folgerichtig zu entwickeln, so wenig vermag er aus den von ihm interpretierten Texten klare Gedanken herauszulesen. Vollends ein wissenschaftliches Problem richtig aufzufassen, ist ihm nicht gegeben. Er hat die neueren Untersuchungen über die antiken Jenseitsvorstellungen, die er früher in einer eigenen Monographie († die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften, Freiburg 1897) behandelt hat, wohl gelesen, wenigstens zitiert, aber sicher nicht verstanden; für ihn steht es noch fest, daß seit den ältesten Zeiten, schon lange vor der Dipylonperiode, bis zur Zeit der bösen Aufklärung im V. und IV. Jahrhundert eine wohltuende Sicherheit in bezug auf den Glauben an ein besseres Nachleben im Jenseits geherrscht habe. — Das Buch enthält 10 Tafeln und 30 Abbildungen im Text. Der Druck ist höchst splendid, aber trotz der aufopfernden Hilfe, die S. Magnifizenz Prof. Kirsch in Freiburg i. Schw. dem Verfasser bei der Korrektur geleistet (VII), ist die Drucklegung beispiellos liederlich. Namentlich die griechischen Texte und die mythologischen Namen sind großenteils entstellt; oft kehren dieselben Fehler wieder wie Erynnien (18; 234), Aenaeas (S. 34 zweimal), Aegistheus (19; 20).

Ganz anderen Schlages ist die Arbeit von E. Preuschen, Mönchtum und Serapiskult, Gymnasialprogr. Darmstadt 1899, der den Zusammenhang des Mönchswesens mit den *κάτοχοι* des memphitischen Serapeions bestreitet. Auch Bouché-Leclercq (*Mél. Perrot* 17 ff.), der Preuschens Erklärung jener *κάτοχοι* nicht akzeptiert *[s. II 'Serapis']*, hält die Entstehung des Mönchtums aus dieser Institution des Serapisdienstes nicht für sicher.

2. Umgestaltung heidnischer Riten.

Einen der wenigen sicher nachweisbaren Übergänge eines antiken Festes in ein christliches bietet Petri Stuhlfeier am 22. Februar,

die, wie Bilfinger (Beil. des Staatsanzeigers für Württemberg, 24. April 1903 S. 85 ff.) in gründlicher und überzeugender Untersuchung nachweist, aus den römischen Caristia hervorgegangen ist. Wahrscheinlich begann das eine römische Totenfest in dem ältesten, nach dem Mond geordneten Kalender am 13. Februar, wenn der Mond abzunehmen anfing — denn den Toten soll man bei abnehmendem Monde opfern, Plut. *qu. Rom.* 34 —; es dauerte bis zum Frühlingsanfang, der nach einer alten, wahrscheinlich schon von Hesiod gekannten Datierung auf den 22. oder 23. Februar, den Tag des Spätaufgangs Arkturs, angesetzt wurde, also neun Tage (eine in Totenkulten mehrfach vorkommende Befristung); an diesem Tage versammelten sich auch die Christen an den Gräbern der Märtyrer und tranken, wobei diejenigen, die den neuen Glauben nur halb begriffen hatten, vermutlich — wie sich aus den Verwünschungen des Ambrosius ergibt — nach alter Sitte auch den Toten ihren Anteil gegönnt haben. In Rom strömte das Volk natürlich besonders an Petri Grab zusammen, um (mit den Toten) zu schmausen; daher hieß der Tag *festum S. Petri epularum.* Später gab die Kirche, die dem unchristlichen Brauche nicht steuern konnte und ihm doch wenigstens einen christlichen Mantel umhängen wollte, dem Tag eine spezifische Beziehung auf das Leben des Heiligen, indem sie auf ihn die Inthronisation Petri auf dem römischen Bischofsstuhl verlegte; nachdem aus Gründen, die lange Zeit nur in kleinen Kreisen Anerkennung gefunden zu haben scheinen und die auch nach Bilfingers Auseinandersetzung nicht ganz klar sind, die erste Wahl eines römischen Bischofs um fünf Wochen voraus, auf den 18. Januar, datiert war, wurde seit 1558 am 22. Februar die Besetzung des Stuhles von Antiocheia durch Petrus gefeiert. Aller dieser Änderungen ungeachtet hat sich aber im Volksgebrauch die altheidnische Sitte der *parentatio* erhalten; noch im XII. Jahrhundert leitet Joh. Belett die Gebräuche von Petri Stuhlfeier ganz richtig vom römischen Totenfest ab, und auch jetzt noch scheinen sich Spuren der alten Totenbewirtung am 22. Februar hier und da erhalten zu haben. Ob freilich mit Bilfinger das Ausweisen des Süntevogels, Söllvogels, Sunnenvogels als die Vertreibung der als Vögel gedachten Seelen (Seelvogel), also als die mittelbare Fortsetzung des Anthesterienrufes *θύραζε κῆρες· οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια* zu betrachten ist, scheint mir zweifelhaft.

Gegen die so naheliegende und so ansprechende Vermutung Useners, daß die altchristliche *Litania maior* vom 25. April aus der auf denselben Tag fallenden Robigalienfeier hervorgegangen sei,

macht Wissowa (Apophoreton 48, 1) darauf aufmerksam, daß die Robigalia weder in den Bauernkalendern noch in andern späteren Festreihen genannt werden und vermutlich in der Kaiserzeit außer Gebrauch gekommen waren.

Den Einfluß, den das antike Mysterienwesen, namentlich der eleusinische Kult auf das Christentum ausgeübt hat, versucht Goblet d'Alviella, *RHR* 47, 141 ff. zu entwickeln. Der Verfasser betrachtet zunächst die Gnostiker (144) und will dann nachweisen, daß das Christentum während des III. Jahrhunderts ganz im Gegensatz zu der Idee seines Stifters eine Geheimlehre geworden ist (150), die stufenweise — wie die orphisch-eleusinische Lehre — übermittelt wurde, und daß diese Mysterien des Christentums formal — z. B. in der Terminologie, in der Wahl der Symbole (162), in der Konstituierung des Rituals, z. B. der Messe (166 ff.) — und auch materiell von den antiken Mysterien abhängen. Der Einfluß orientalischer Geheimkulte wird zwar anerkannt (148 f.), aber zu gering angeschlagen.

Daß der Einfluß des Heidentums auf den christlichen Kultus weit über die direkte Einwirkung des Mysterienwesens hinausgeht, und daß der aus uralten Quellen schöpfende Aberglaube jederzeit geschäftig ist, sich an die christlichen Bräuche anzusetzen, zeigt auf dem Gebiete der *Taufe* W. Kroll, Arch. f. Rlw. 8, Beiheft 27 ff. Es werden besprochen: die Verwendung des Salzes (33), die Dämonenaustreibung (36), das *Διὸς κῴδιον* (38), das Murmeln der Gebete (42 ff.), die Vorstellung von der Heiligkeit der beim Sakrament dargereichten Stoffe (44) und der Namenwechsel, der zum römischen Rufnamen (*Signum*) gestellt wird (48 ff.). Überall knüpft der Verfasser an die unterste Schicht des antiken Volksglaubens an, auf den dabei oft interessante Streiflichter fallen. Gewiß mit Recht wird (38) Frazers Erklärung zurückgewiesen, der in dem *Διὸς κῴδιον* die Erinnerung an einen alten Totemismus gefunden hatte; ob man sich aber, wie Kr. meint, bei der Inkubation auf jenes Fell setzte oder legte, um die mystische Gemeinschaft mit der Gottheit zu erlangen, die man sonst durch das Kosten der Opferspeise zu erreichen glaubte, scheint zweifelhaft. Eher spielt die Vorstellung *[u. 342]* mit, daß das Fell ein guter Leiter für die Übertragung der in der Erde vorausgesetzten mantischen Kräfte sei.

Wie gefährlich übrigens selbst auf dem verhältnismäßig sicheren Gebiete des Ritus die Herleitung christlicher Vorstellungen aus heidnischen ist, zeigt recht deutlich ein Aufsatz Bilfingers über das Johannesfest (Beil. des Staatsanzeigers f. Württemberg 1903,

Nr. 13; 14; 17; 18 = 10. Sept. und 27. Nov. 1903). Nachdem man lange die Johannesgebräuche aus altgermanischen Sonnenwendfesten abgeleitet hatte, von denen aber nichts Zuverlässiges bekannt ist, lag es um so näher, die Wurzel dieser Festsitten, die sich in ganz Europa, auch in den klassischen Ländern und teilweise selbst im Orient und in Ägypten nachweisen lassen, in antiken Riten zu suchen, als alle einzelnen Lustrations- und sonstigen abergläubischen Gebräuche, die man an diesem Tage vorzunehmen pflegt, als antik erwiesen werden können. Allein ein entsprechendes Fest hat es im Altertum nicht gegeben und konnte es nach Bilfinger in älterer Zeit auch nicht geben, da die Feste nach dem Monde, nicht nach dem Sonnenumlauf geregelt waren; wahrscheinlich hat wirklich erst die Ansetzung der Geburt des Täufers, 'der abnehmenden Sonne', auf den Tag sechs Monat vor die Geburt des Herrn, 'der zunehmenden Sonne', zur Folge gehabt, daß zahlreiche ursprünglich heidnische Gebräuche an diesem Tag und in der vorhergehenden Nacht geübt wurden.

Zum Schluß sei an dieser Stelle eine Arbeit erwähnt, die sich allerdings nicht eigentlich mit einem Ritus befaßt, aber kaum an einem anderen Ort passender als hier genannt werden könnte: L. Deubner, *De incubatione capita quattuor. Accedit Laudatio in miracula sancti Hieromartyris Therapontis*, Leipzig 1900, S. 56 ff. Mit großer Gelehrsamkeit und mit überzeugenden Gründen gelingt es dem Verfasser, den Nachweis zu führen, daß die christlichen Traumheilungen, die er von Syrien bis nach Britannien verfolgt, unmittelbar und nur mit leichter Verhüllung aus dem Heidentum übernommen sind und daß die Kirchen solcher Heiligen, die Heilwunder erteilten, vielfach die Tempel heidnischer Heilgötter ersetzten. Vgl. u. *[S. 314]*.

3. Zu Legenden umgestaltete Mythen. Ersatz einzelner Götter und Heroen durch Heilige.

Viel schwieriger als im Ritus läßt sich das Fortleben des Heidentums natürlich in dem so viel beweglicheren und deshalb schwerer faßbaren Mythos nachweisen. Wohin der Forscher blickt, umgaukeln ihn Gestalten, die ihn an die altbekannten des hellenischen Mythos erinnern, und er wird um so mehr verlockt, diesen Ähnlichkeiten zu trauen, je weniger an der Tatsache zu zweifeln ist, daß eine beträchtliche Anzahl von Heiligen verkleidete Heroen und Götter sind oder sich von diesen ihre Gewandung entlehnt haben.

Dieser Verlockung ist begreiflicherweise gerade der Forscher am wenigsten entgangen, der auch auf diesem Gebiet zuerst Klarheit verbreitet hat und daher am meisten geneigt sein mußte, die Sicherheit der hier möglichen Schlußfolgerungen zu überschätzen. Usener hält dieses Gebiet jetzt für so geklärt, daß er sogar gewagtere Gleichsetzungen vornehmen und mit christlichen Legenden auch solche Mythen vergleichen zu können glaubt, die er nur nach seinen Vorstellungen von der Entstehung des griechischen Mythos erschlossen hat. So soll in der Sage vom heiligen Lukianos, dessen Leiche ein Delphin in der Nähe von Nikomedeia ans Land trug (168 ff.), eine Kultsage des bithynischen Dionysos *[s. II das.]* fortleben; der heilige Christophoros soll (ebd. 187 ff.) aus Herakles *[s. II das.]* umgeformt sein, dessen Keule wie der Stab des Christophoros grünte, als sie in die Erde gestoßen ward, und der — wie Christophoros das Christkind — nach einer von Usener erschlossenen Überlieferung den jungen Dionysos trug. Die Sage vom Kampfe des heiligen Nestor mit Lyaios wird (Rh. M. 53, 372, 1) auf eine in Thessalonike gefeierte verschollene Form des Apaturienfestes zurückgeführt, in der man erzählte, daß der Frühlingsgott Dionysos Lyaios von dem Winter- und Sturmgott Nestor besiegt wurde. Von sonstigen Aufstellungen Useners sei noch erwähnt, daß er in zwei auf die Person Jesu bezüglichen Mythen oder vielmehr mythischen Zügen Trümmer einer, wie er meint, uralten heidnischen Vorstellung, der Epiphanie des durch einen Fisch oder durch einen Wogenschwall emporgehobenen Lichtgottes, wiederfinden wollte. Erstere Anschauung soll (Sintfluts. 223 ff.) Ursache davon gewesen sein, daß man Christus selbst als Fisch bezeichnete; das Aufwogen des Wassers kommt (ebd. 237 ff.) in einigen sehr späten literarischen und bildlichen Darstellungen der Jordantaufe vor, die insofern als eine Epiphanie gedeutet werden konnte, als bei ihr der Gott in Jesus einging. Daß der Fluß durch Anschwellen seiner Wogen das Entzücken ausdrückt, das ihn bei der Nähe des Göttlichen erfüllt, ist ein so naheliegender und übrigens in der antiken Literatur so viel benutzter Tropos, daß es einer so künstlichen Auslegung nicht bedarf; das altchristliche Fischsymbol aber ist zwar bisher noch nicht sicher erklärt, es scheint jedoch mit gewissen von Usener selbst auch angeführten, nur mit Unrecht auf die Herbeiführung des Gottes bezogenen Vorstellungen zusammenzuhängen. — Ebenfalls unglücklich scheint mir die Vermutung Useners, Rh. M. 58, 352, daß die Ansetzung des Gedächtnisses der kretischen zehn

Märtyrer auf den 23. Dezember damit zusammenhänge, daß die 300 Tage des zehnmonatlichen kretischen Jahres, das U. aus den *trecenti Ioves* der Varronischen *Satura Menippea* in Verbindung mit kretisch *Δία = dies* folgert, an diesem Tage abliefen. — Mit ähnlicher Kühnheit verfährt auch Useners Schüler Radermacher, der z. B. in einer Arbeit über das Fortleben der die Schiffe im Sturm beschützenden Götter (Arch. f. Rlw. 7, 445 ff.) auch den heiligen Phokas, einen dem Klabautermann unserer Schiffer entsprechenden Dämon, trotzdem für ihn bisher eine Entsprechung nicht nachgewiesen werden kann, hierher zieht, indem er an den Anklang seines Namens an *φώκη* erinnert. Solche Einfälle lassen sich, abgesehen von den seltenen Ausnahmen, in denen die Geschichtlichkeit der Märtyrerlegende nachgewiesen werden kann, natürlich nicht widerlegen, aber sie können auch nie zu solcher Evidenz gebracht werden, wie einzelne Mythen, die wir noch mit ihrer Nachahmung, der Legende, zu vergleichen vermögen.

Besonders glücklich ist in dieser Beziehung die Forschung mit den *Dioskuren* gewesen. Es gelang Deubner, *De incubatione*, 68 ff. *[o. S. 312]*, mit voller Sicherheit die Heiligen Kosmas und Damianus, die *ἰατροὶ ἀνάργυροι*, als Fortsetzer der Dioskuren zu erweisen. Nur für eine Nachbildung dieser beiden byzantinischen Heiligen hält er (ebd. 80 ff.) Kyros und Johannes, die heilenden Heiligen von Menuthis bei Alexandreia, deren Einführung ein besonderes Interesse erregt, weil hier die naive Verschmitztheit, mit der Kyrillos eine heidnische Heilstätte in eine christliche verwandelte, urkundlich festgestellt werden kann. Es war ein weiblicher Dämon, der hier nach dem Glauben der Heiden Heilwunder tun sollte und den der Patriarch durch die vermeintlichen Reliquien zweier Heiligen unschädlich machte. Deubner hält (96) die hier früher verehrte Göttin für Isis, gewiß mit Recht; allein da diese Göttin der Helena gleichgesetzt war (Hdb. 1569), so standen wahrscheinlich neben ihr die Dioskuren, so daß also auch diese beiden Heiligen direkt an die Stelle der Zeussöhne getreten zu sein scheinen. — Ist schon diese Arbeit für die griechische Mythologie von hoher Bedeutung insofern geworden, als sie eine in der Literatur und Epigraphik fast gar nicht erwähnte Seite des Dioskurendienstes, die Inkubation, als eine bedeutsame und wahrscheinlich über Erwarten verbreitete Sitte erkennen läßt, so ist wegen der aus ihren Ergebnissen unmittelbar abzuleitenden Folgerungen für die antike Religionsgeschichte noch wichtiger J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London 1903. Das bereits oben *[S. 57]* erwähnte be-

deutungsvollste Ergebnis der Arbeit gehört allerdings insofern in sie eigentlich nicht hinein, als es sich in Edessa bei der Verdrängung der Himmelssöhne durch Jesus, den Sohn des Himmelsvaters, und seinen Bruder Thomas, der hier an die Stelle des Judas getreten ist, nicht um die griechischen Dioskuren, sondern um ihr syrisches Vorbild handelt, das aber wahrscheinlich längst den Dioskuren gleichgesetzt war. Neben diesem edessenischen Vorgang, dessen Aufdeckung über eins der dunkelsten Gebiete der ältesten griechischen Religionsgeschichte unerwartetes Licht verbreitet hat, ist — jedoch in anderer Beziehung, nämlich für den Untergang des Heidentums — wichtig die Einführung des Protasius und Gervasius in die mailändische Kirche (S. 42 ff.). Wie sein Geistesverwandter Kyrillos in Alexandreia ägyptisch-hellenistische hat Ambrosius nach J. R. Harris mit vollem Bewußtsein römische Vorstellungen von den Dioskuren auf die beiden Heiligen übertragen, die, mögen sie nun gelebt haben oder nicht, jedenfalls das Leben, das sie in der Kirche seitdem führen, nur der freien Erfindung eines hohen Geistlichen verdanken. Gegen Harris' Behauptung, daß Ambrosius die Gebeine der Heiligen Gervasius und Protasius habe ausgraben lassen, um ein Gegengewicht gegen den Kult der Dioskuren zu gewinnen, protestiert allerdings P. Franchi de Cavalieri (*Bullettino di archeologia Christiana* 9, 109); doch scheint hier der englische Forscher recht zu behalten. Außer diesen beiden Heiligenpaaren werden von Harris besprochen (1 ff.) die Steinarbeiter und Baumeister Laurus und Florus, deren Festtag im orthodoxen Kalender auf den 18. August, also auf denselben Tag fällt, an dem im römischen Kalender Helena, die für die Dioskurenschwester eingetretene Mutter Konstantins, verehrt wird, ferner Speusippos, Elasippos und *Mesippos, die kappadokischen Pferde abrichtenden Heiligen, die mit ihrer Großmutter Neonilla zusammen verehrt werden, Kastulos, der gelegentlich einmal auch geradezu Kastor genannt wird, und der in der kappadokischen Landschaft Melitene einheimische Polyeuktes, der die Dioskuren als Schwurgötter abgelöst zu haben scheint (57). Über Einzelheiten wird man natürlich streiten können; Referent z. B. glaubt nicht, daß der Name des Diakon Xanthippos dem des Dioskurenrosses Xanthos (27) nachgebildet sei und daß das Fest des Zeus Nemesios, zu dem die drei kappadokischen Heiligen ihre Großmutter einladen, etwas mit Nemesis, der Großmutter der Dioskuren, zu tun habe. Aber trotz dieser und anderer Ausstellungen

im einzelnen ist Harris' Schrift auch den Mythologen angelegentlich zu empfehlen.

Zu so sicheren Ergebnissen wie hinsichtlich der Dioskuren ist die Forschung innerhalb der Berichtsperiode auf anderen Gebieten des antiken Mythos nur selten gelangt. Als verhältnismäßig wahrscheinlich kann die von Frazer, *Lect. on the Early History of the Kingship [o. 39 ff.]* 223 ausgesprochene Vermutung gelten, daß in der heiligen *Brigitte* eine alte keltische Göttin fortlebe. Dagegen ist der Ersatz des Helios durch Elias, über den Albers, *De diis in locis editis cultis apud Graecos*, Leid. Diss. 1901, 87 ff. *[o. S. 115]* handelt, immer noch in keinem Fall gesichert und auch höchstens in ganz wenigen wahrscheinlich.

Die heilige *Agatha* von Catania hat bereits Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, III, 49—71, in einer schnell hingeworfenen Skizze mit mannigfachen antiken Gottheiten und Heroinen verglichen; in der Sage vom aufgetrennten Gewebe sah er einen Rest von den Odysseusmythen, die man einst an der Ostküste Siziliens lokalisierte: auch den Gebrauch, gegen die Ätnaausbrüche den Schleier der Heiligen zu verwenden, hatte er, indem er die Leukotheaepisode verglich, aus der Odyssee hergeleitet. Andere Teile des Festes der heiligen Agatha erinnerten ihn an die Kulte der Göttermutter, der Demeter und der Isis. Weit gründlicher hat die Frage Em. Ciaceri, *La festa di S. Agata* (*Archivio storico per la Sicilia orientale*, II, 1905) behandelt. Nachdem er aus den Lokalhistorikern die ursprüngliche Form des jetzt ziemlich verblaßten Festes dargestellt hat, weist er nach, daß alle wesentlichen Gebräuche mit dem antiken Fest *Navigium Isidis* übereinstimmen. Die ägyptische Göttin ist nach C. nicht, wie Holm meinte, schon durch Ptolemaios Soters Tochter Theoxena, die Gattin des Agathokles, nach Sizilien gebracht worden, sondern hat dort wie im übrigen Abendland erst im I. Jahrhundert v. Chr. Aufnahme gefunden; in Catania, wo ein angesehenes Heiligtum der auch auf den Münzen der Stadt erscheinenden Göttin gestanden haben muß, wurde sie, wie es scheint, mit der alten Stadtgöttin Persephone ausgeglichen; scharfsinnig vermutet C., daß man Typhon, den unter dem Ätna liegenden Giganten, mit dem Gegner der Isis und des Osiris identifizierte und deshalb von der ersteren die Abwendung der Ätnaeruptionen erwartete. Von Isis ist dann die Vorstellung auf die heilige Agatha übergegangen; der 'Schleier' (*vela*), mit dem diese die Stadt beschützen soll, ist ursprünglich das Segel des Isisschiffes gewesen; zur Weberin ist die Heilige geworden, weil erstens

Isis als Erfinderin des Segels galt, und zweitens die Weberei die alteinheimische Industrie von Catania ist. Freilich ist das Segel zu einem schmalen Bande zusammengeschrumpft, aber das Schiff ist für ihr Fest nicht minder wichtig, als es einst für die Göttin von Pharos gewesen war. Auch die weiße Gewandung der '*Nudi*', die Maskerade an den Festtagen der Heiligen findet eine genaue Entsprechung in der Beschreibung des korinthischen Isisfestes bei Apuleius. Der heiligen Agatha wird die Brust abgerissen; das knüpft an das alte Ritual des Isisdienstes an, ein Gefäß, das die Brust der Göttin darstellt, herumzutragen: ein Ritual, das bereits ein Jahrtausend früher eine rhodische Helenasage hat entstehen lassen (Hdb. 1569, 12 f.). Diese und andere Züge fügen sich zu einem merkwürdigen Bild des antiken Kultus zusammen. Nicht alle Einzelheiten lassen sich hier in Berlin kontrollieren; aber es scheint allerdings, als habe hier die Zurückführung des modernen Kultus auf den antiken auch in den Einzelheiten zu fest begründeten Ergebnissen geführt.

Weniger geglückt ist die in ihren Zielen und in ihrer Methode ähnliche Arbeit von Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, Leipzig 1902. In einer handschriftlich in Berlin erhaltenen arabischen Biographiensammlung wird von einem christlichen Fest auf Malta erzählt, bei welchem ein Mönch ein großes, goldenes, mit Edelsteinen besetztes Götzenbild in einen Garten unter Bohnenblüten wirft und dem Volke sagt, sein Herr sei von ihm gegangen. Darüber herrscht Trauer, man fastet, bis nach etwa drei Tagen der Mönch verkündet, der Herr werde sich mit der Gemeinde aussöhnen; dann wird das Götzenbild mit großem Gepränge in die Stadt geholt. Wünsch bezieht diese Schilderung auf Johannes den Täufer, der vorher in dem Bericht als Herr von Rhodos genannt war. Da nun der französische Ritter Bartholomäus de Saligniaco (XVI. Jahrhundert) einen eigentümlichen Ritus beschreibt, der in einem Kloster des heiligen Johannes nahe Babylon geübt wurde und der offenbar eine Nachbildung der bekannten Zeremonie von Byblos mit dem schwimmenden Haupt des Osiris-Adonis ist, so vermutet W., daß die Kirche, als es galt, die heidnischen Feste mit christlichen Legenden zu erklären, den Täufer, dessen Haupt abgeschlagen wurde, dem Osiris-Adonis, der das gleiche Schicksal erlitten hatte, substituierte. Vorher soll jedoch das maltesische Adonienfest, das W. — sehr unwahrscheinlich — von den ältesten phoinikischen Besiedlern der Insel herleitet, durch ionische Ansiedler mit dem Totenfest der

Anthesterien ausgeglichen und infolge dieser Ausgleichung die Sitte aufgekommen sein, das Götzenbild in einem Bohnenfeld zu verstecken; weil die Anthesterien am 12. Tage des Mondmonats gefeiert wurden, hat nach W. die Kirche das Fest auf den 12. Tag des entsprechenden Monats im festen Sonnenjahr verlegt. Letztere Vermutung ist wie viele andere für die Hauptsache unwesentliche und deshalb hier übergangene Kombinationen des Verfassers falsch; die Mängel dieser Beweisführung hat mit großer Schärfe und in einem Ton, der sich nicht immer innerhalb der in der wissenschaftlichen Polemik innezuhaltenden Schranken bewegt, K. Lübeck (Adoniskult und Christentum auf Malta, Fulda 1904) hervorgehoben. Eigentlich Neues enthält die Arbeit Lübecks, der von der antiken Religionsgeschichte offenbar nur sehr oberflächliche Vorstellungen hat, nicht; ob es möglich ist, von der Hypothese von W. einen Rest zu retten, ist eine Frage, die sich L. ernstlich wohl nicht vorgelegt hat. Für ihn steht es fest, daß der Herr der Insel nicht Johannes sei, daß vielmehr das 'große goldene, mit Edelsteinen besetzte Götzenbild', von dem Suleiman spricht, nur ein Kruzifix gewesen sein könne, das in der Charwoche ins Grab gelegt und am Ostersonntag in feierlicher Prozession zurückgeholt wurde, wie dies auch anderwärts, namentlich in Deutschland, bezeugt ist. Die Möglichkeit der Beziehung auf Jesus hat Wünsch selbst, Berl. phil. Wochenschr. 1904, 1455 ff. zugegeben und damit die Unzuverlässigkeit einer Hauptstütze seiner Behauptung eingeräumt; allein damit hat er nicht seine ganze Hypothese preisgeben wollen oder er hat es wenigstens nicht gebraucht. Sicherheit fehlt freilich bis jetzt vollständig, aber man wird gut tun, auch in Zukunft die Ausgleichung zwischen Adonis und Johannes dem Täufer, über die sich Lübeck sehr leicht hinwegsetzt, im Auge zu behalten. — Wertlos sind die Bemerkungen über das Fortleben des Adoniskultus bei Vellay, *Le culte et les mythes d'Adonis*, Paris 1904 *[s. u. II 'Adonis']* S. 177, dem die entsprechenden Auseinandersetzungen von Ersilia Caetani-Lovatelli (Hdb. 971, 8) nicht bekannt gewesen sind. — Für den von Graf Baudissin behaupteten, von Nöldeke bestrittenen Zusammenhang der von Nonnos 40, 363; 542 genannten tyrischen Quellnymphe Abarbaree mit dem jetzt in Syrien so weit verbreiteten Kultus der heiligen Barbara tritt neuerdings Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient*, 5, 328 mit der Maßgabe ein, daß Nonnos einen syrischen Namen durch den der homerischen Nymphe (*Z* 22) wiedergegeben habe und daß nicht diese letztere, sondern die durch sie verdrängte syrische Gottheit, deren Namen vermutlich ähnlich lautete,

zur Heiligen umgeformt sei. Dies ist in der Tat um so wahrscheinlicher, da, wie Cl.-G. hervorhebt, noch jetzt in Syrien mehrere Quellen 'Ain Burbara, 'Barbaraquellen' heißen.

Wenn auch natürlich in geringerem Grade als im Christentum, leben die antiken Götter übrigens auch in der *islamitischen* Welt fort. Lehrreich ist in dieser Beziehung die Religion der Nosairi (der Bewohner der im Süden vom Eleutheros, im Norden vom Orontes eingeschlossenen Küstenlandschaft), die eine mustergültige Bearbeitung durch Dussaud, *Histoire et religion des Nosairîs* (*Bibl. de l'éc. des hautes études* 129) Paris 1900 gefunden hat. Wie weit sich die oft kühnen Vermutungen des Verfassers über den Zusammenhang dieser Lehre, die hier zum ersten Mal in wissenschaftlich brauchbarer Weise dargestellt wird, bestätigen werden, muß die Zukunft lehren; hier sei auf das Fortleben des Adonis, den der Verfasser dem *El 'Eliun* oder Zeus Ὕψιστος gleichstellt, in Ali al A'la und Hosein, auf die Überreste des Osiriskultus (152), auf die Lehre der Seelenwanderung (120 ff.), endlich auf die gewiß aus dem syrischen Heidentum stammende Sitte der Verwendung der Ölzweige beim Weihwasser (92; vgl. Hdb. 29, 10) hingewiesen. Das über das Geburtsfest des Sonnengottes (147 f.) Bemerkte wird vielleicht zu einer teilweisen Modifizierung der Ergebnisse Useners über die Entstehung des Weihnachtsfestes nötigen. Neben den Ssabiern, Mandäern, Yezidis, deren Religionen bisher noch nicht eine so gründliche Darstellung erfahren haben, wird fortan auch die Lehre der Nosairî für die eigentümliche Mischkultur, die in hellenistischer Zeit auf semitischem Gebiet herrschte, als unentbehrliche Quelle in Betracht kommen. — Sonst ist über die Aufnahme der antiken Kultur in den Islam nur wenig für die klassische Mythologie Wichtiges zutage gefördert worden. Über das Fortleben des Adonis in Hosein vgl. Meißner, Arch. f. Rlw. 5, 230 ff., über den Ersatz desselben phoinikischen Gottes durch Ibrahim, dessen Namen jetzt der Fluß Adonis (Nahar Ibrahim) und vielleicht der gln. Fisch (Sultan Ibrahim) tragen, Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 5, 330.

Anhangsweise sei auf den Threnos von Hendschir Dschuana, in dem Monceaux, *RA.* 40, 208 ff. eine Mischung heidnischer und *jüdischer* Vorstellungen findet, und auf die von Cumont, WSt. 24, 462 ff. nach 4 Hss. neu herausgegebene griechische Abschwörungsformel hingewiesen, welche die zum Christentum bekehrten Juden hersagen mußten. Die Renuntiation, die in ihrer gegenwärtigen Form,

wie sich aus der Erwähnung der ikonoklastischen Wirren ergibt, nicht älter als das IX. Jahrhundert sein kann, sich aber an anderen Stellen genau mit weit früheren Erlassen (z. B. mit einem Gesetz des Honorius und Theodosius von J. 408) deckt, bietet viele religionsgeschichtlich wichtige Daten für den jüdischen Kult im Ausgang des Altertums und im Anfang der byzantinischen Zeit, deren Zuverlässigkeit unzweifelhaft ist; vielleicht hat ein jüdischer Renegat die Formel redigiert.

VII. Zur sogenannten niederen Mythologie und zum Volksglauben.

Sehr zahlreiche Arbeiten, die sich auf den Volksglauben moderner Völker beziehen, beschäftigen sich gelegentlich auch mit der klassischen Altertumswissenschaft; es hätte also, wenn auf diesem Gebiet Vollständigkeit erstrebt würde, fast ein Auszug aus den wichtigsten Zeitschriften für Volkskunde, wie der von Weinhold und seit dessen Tode 1901 von Bolte herausgegebenen Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 8—15, der Zeitschrift für Ethnologie 30—37, dem Internationalen Archiv für Ethnographie 8—15, der unter Gaidoz' Leitung erscheinenden *Mélusine* 8—16, der *Revue des traditions populaires* 13—20, dem *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* 14—21, dem *Folklore* 9—16, dem *Journal of American Folklore* 11—18, den Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien 28—35, angefertigt werden müssen. Um den Jahresbericht nicht allzusehr mit einem im ganzen doch dem klassischen Philologen ferner liegenden Material zu belasten, sind im folgenden diese Arbeiten nur dann herangezogen, wenn besondere Gründe eine Ausnahme zu rechtfertigen schienen. Eine reichere Übersicht bietet Fr. S. Krauß, 'Die Volkskunde in den Jahren 1897—1902.' Rom. Forsch. 16, 151 ff.

a) Märchen. Volkstümliche Novellen und Schwänke.

Das einzige erhaltene größere antike Märchen, die Erzählung von Amor und Psyche bei Apuleius 4, 28 ff., die von J. B. Wolters (*L. Apulei fabula de Psyche et Cupidine*, Groningen 1902) mit ausführlicher Einleitung und reichhaltigem Kommentar herausgegeben ist, behandeln J. W. Beck, *Over het sprookje van Eros en Psyche*

(*Feestbundel Prof. Boot*, Leiden 1901, 89 ff.), Dietze, 'Zum Märchen von Amor und Psyche', Philol. 59, 136 ff., Gruppe, Hdb. 872 ff. und W. Schaller, *De fabula Apuleiana, quae est de Psycha et Cupidine*, Leipziger Diss. 1901. — Alle vier fast gleichzeitig erschienenen Arbeiten sind unabhängig voneinander, nur hat Schaller nachträglich an einigen Stellen auf Dietze Bezug nehmen können. — Beck hebt hervor, daß Apuleius mit wenigen Ausnahmen sich getreu an einen junghellenistischen Roman angeschlossen habe und daß dieser ein altes Volksmärchen, wenn auch mit manchem Aufputz versehen, im ganzen getreu wiedergebe. Eine Allegorie war nach B. weder durch Apuleius noch durch seine Quelle beabsichtigt; die durch die bildende Kunst nahegelegten Vorstellungen von Eros und Psyche sind (93) ganz fernzuhalten; Psyche ist lediglich ein menschliches Mädchen. Woher die im Märchen erkennbaren und auch von B. (94) anerkannten altmystischen Züge, woher die Namen Eros und Psyche selbst stammen, die doch auf eine symbolische Grundbedeutung hinweisen, sind Fragen, auf die der Verfasser nur eine unbefriedigende oder gar keine Antwort gibt. — Gruppe will im Gegensatz gegen die durch Friedländer herrschend gewordene Vorstellung nachweisen, daß Eros und Psyche schon in der alten, von ihm als Quelle dieser Erzählung vorausgesetzten Mysterienlegende auftreten. Dagegen versuchen Dietze und Schaller, auf Friedländers Ergebnissen fortbauend, aber diese modifizierend, ein erst nachträglich auf Amor und Psyche übertragenes Märchen aus der Erzählung des Apuleius herauszuschälen. Dietze glaubt diesen Zweck erreichen zu können, indem er die Motive in den erhaltenen Romanen der hellenistischen und späteren Zeit vergleicht; nach der Ausscheidung dieser erotischen Elemente müssen sich seiner Ansicht nach die zurückbleibenden Bestandteile des alten Märchens von selbst aneinander fügen. Ohne einige starke Willkürlichkeiten kann es dabei freilich nicht abgehen, denn der hellenistische Roman ist viel zu wenig bekannt, namentlich sein Verhältnis zur verepischen Novelle zu wenig festgestellt, als daß ein einzelner Zug ihm mit Sicherheit zugeschrieben oder abgesprochen werden könnte. — Die Verschmelzung der Allegorie mit dem Märchen muß nach D., da die erstere in der Literatur nicht vor Meleager bezeugt, also (?) in der Literatur wenigstens erst gegen das Ende der hellenistischen Periode erfolgt ist, bis an das Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gerückt werden. Viel später aber braucht man Apuleius' Quelle nach D. nicht anzusetzen, da die Technik der prosaischen Liebeserzählung damals sicher bereits ausgebildet war.

Daß nicht etwa Apuleius selbst erst Psyche, Eros, Aphrodite und die übrigen Götter einführte, wird sonderbarerweise aus Apul. M 4, 32 gefolgert, wo der Autor sich entschuldigt (?), daß er das milesische Orakel in lateinischer Form mitteile. Die nach Ausscheidung der hellenistischen Romanmotive übrig bleibenden 'echten' Züge hält D. (140 f.; 145 ff.), woran schon Zinzow gedacht hatte, für ein 'milesisches Märchen', weil Milet genannt werde. Wenn Schaller 42, 19 dagegen einwendet, daß das Orakel des milesischen Apollon (4, 32 f.) und die Lokalisierung des Königs in Milet ebenso wie der Hinweis der Schwestern (5, 17) auf das pythische, d. h. apollinische Orakel nicht als echte Bestandteile des Volksmärchens gelten können, da sie nicht durch andere Sagen bestätigt werden und auch im Widerspruch zu dem Anfang der Erzählung (4, 28) *Erant in quadam civitate* stehen, so wird dieser Einwurf nur für denjenigen einige Bedeutung haben, der in der Geschichte des Apuleius zwei roh miteinander verbundene und deshalb durch Vergleichung anderer Erzählungen wenigstens teilweise noch zu sondernde Bestandteile findet. Wer sie dagegen als ganzes hinnimmt, wird den Hinweis auf Milet nicht unbeachtet lassen, vielmehr daraus folgern, daß ihr einer der *Μιλησιακοὶ λόγοι* zugrunde liegt. Diese erzählten keine 'milesischen Märchen', sondern, wie Schaller selbst hervorhebt, in Milet spielende erotische Geschichten; eben hier ist unser Psychemärchen lokalisiert, dessen Vorlage demnach, freilich in anderem Sinne, als es Dietze tut, wirklich als 'milesische Erzählung' zu bezeichnen ist. — Im folgenden wenden wir uns besonders der Schallerschen Arbeit zu, die zu weit bestimmteren Ergebnissen gelangt. Der Verfasser bedient sich einer doppelten Methode, um Bestandteile des von ihm vorausgesetzten Märchens zu ermitteln: erstens vergleicht er Züge verwandter moderner Märchen, die ihm ein Beweis dafür sind, daß ihre Entsprechung in der Psychegeschichte ebenfalls aus einem Märchen stammt, zweitens versucht er, Widersprüche in der Erzählung des Apuleius nachzuweisen, aus denen sich die Kontamination zweier verschiedener Bestandteile, eines mythischen und eines märchenhaften, ergeben soll. Vor allem weist er wie schon Friedländer darauf hin, daß 5, 11 ff. Psyche eine männliche Nachkommenschaft verheißen werde, während sie nachher (6, 24) die Voluptas gebiert (S. 15 f.; 38). Ein solcher Widerspruch wäre bei einem doch immerhin sorgfältigen, mit kunstmäßiger Berechnung schreibenden Literaten, wie es sowohl Apuleius als auch seine Quelle waren, unglaublich; in der Tat wird aber durch *infans divinus* nicht notwendig das männ-

liche Geschlecht des erwarteten Sprößlings behauptet. Daß der Geliebte Psyches ein in Schlangengestalt verwunschener Prinz sein müsse, ergibt sich aus dem Orakel Apollons (4, 33) keineswegs; vielmehr hat die Weissagung, wie sich aus dem Vers *quod pennis volitans super aethera cuncta fatigat* ergibt, sicher eben Eros im Sinn, der, weil er den Menschen heimtückisch Schmerzen bereitet, in dem dunkeln Orakelstil trefflich als ein schlangenähnliches schlimmes Wesen bezeichnet werden kann. Wenn die Schwestern ebenfalls Psyches Geliebten Schlange nennen, so sind sie, da sie ja von seiner wirklichen Gestalt nichts wissen können, lediglich durch den Spruch Apollons, auf den sie auch Bezug nehmen, den sie aber ebenso wie Psyche selbst und ihre Eltern mißverstehen, bestimmt. Die Vergleichung der modernen Märchen führt hier zu einer Verkennung des Zusammenhangs in unserem Mythos, für den es ein wichtiger, Psyches Neugier erklärender und entschuldigender Zug ist, daß sie nach dem Orakel den Geliebten für ein Ungeheuer halten muß oder wenigstens kann. Ebensowenig besteht der von Sch. S. 38 behauptete Widerspruch in dem Charakter der Aphrodite: niemand, der zwar die alexandrinisch-römische Literatur, dagegen nicht die modernen Märchen kennt, würde an der zürnenden und grausamen Aphrodite Anstoß nehmen. Daß Psyches und Milets Namen erst im Laufe der Erzählung genannt werden, ist ein bekanntes Kunstmittel aller erzählenden Dichtung und beweist wohl einen geschulten Stil des Erzählers, dagegen durchaus nicht, daß er anfangs einer Quelle folgt, in der die Königstochter und ihre Heimat nach Märchenart unbenannt waren. Unverständlich und jedenfalls unbegründet ist der Anstoß, den Sch. an den auf Amor gehenden Worten *ad armillum* (*armile*) *redit* (6, 22) nimmt. Die Worte werden gewöhnlich (vgl. besonders Marx, *Lucilii carmin. rell.* II, 272 zu *fr.* 766) im Sinne des Sprichwortes *anus ad armillum*, das Apuleius dann nicht ganz richtig angewendet hätte, gedeutet; das ist zweifelhaft, ganz klar aber der Sinn: selbst wenn vorher nichts von dem Entweichen durch das Fenster erzählt war, konnte es von dem sich listig an seinen Großvater Zeus wendenden Liebesgott mit Rücksicht auf seinen im alexandrinischen Mythos feststehenden Charakter ohne Anstoß heißen, daß er 'auf seine alten Ränke zurückkomme'. Wenn endlich Sch. einen Widerspruch darin findet, daß Aphrodite, die doch den Sohn in seinem Zimmer bewachen läßt, dennoch Psyche bei der Lösung der Aufgaben im Verdacht hat, daß ihr Eros geholfen habe, so ist auch dies trügerisch, da sie dessen listigen Charakter kennt und sich

denken kann, daß er — wie es ja schließlich in der Tat geschieht — Mittel finden werde, seinen Wächtern zu entkommen. — Gewichtiger als diese sich gegen die einzelnen Aufstellungen Schallers richtenden Einwände scheint mir eine andere Erwägung. Es ist dem Verfasser ebenso wenig wie Friedländer oder einem seiner Nachfolger gelungen, zu erklären, aus welchem Grunde oder zu welchem Zweck das vorausgesetzte Märchen mit einem Erosmythos verbunden oder Eros durch freie Umdeutung in jenes Märchen eingeführt ist. Diese Umgestaltung wäre nur dann erklärlich, wenn eine Allegorie beabsichtigt war; aber eine solche tritt bei Apuleius nicht hervor. Nun nimmt Sch. zwar mit Recht an, daß nicht erst Apuleius das Paar Eros und Psyche nannte, und die Umformungen, die der lateinische Erzähler vorgenommen hat, mögen recht groß, größer gewesen sein, als Sch. selbst glaubt; daß durch sie eine früh erkennbare allegorische Tendenz der Vorlage grundsätzlich weggelassen oder wenigstens stark verdunkelt sei, ist keinesfalls anzunehmen. Die jetzt herrschende Vorstellung von dem unserer Psycheerzählung zugrunde liegenden Märchen, das die Geschichte ohne Angabe von Ort und Zeit und ohne Namen berichtete, muß demnach aufgegeben werden. Der alexandrinische oder wenigstens durch die alexandrinische Dichtung stark beeinflußte Dichter, von dem Apuleius abhängt, hat nach der Weise seiner Zeit eine ältere bereits von Amor und Psyche erzählte, aber viele märchenhafte Bestandteile enthaltende Geschichte frei umgemodelt.

Hades, Mädchen raubend, lebt nach Kretschmer, Mitt. d. anthrop. Ges. zu Wien, 31, 62 ff., in einem Märchen der Insel Milo fort, in dem der *τοῦ κάτω κόσμου ἀφέντης*, d. h. der Herr der Unterwelt, sich eine Braut nach der anderen holt, die er dann auffrißt, wenn sie sich weigert, in seiner Abwesenheit Teile einer menschlichen Leiche zu verzehren. Daß der Unterweltskönig die Toten frißt, sagt Soph. Ἠλ 542, und ihm steht zur Seite die Todesgöttin Hekate *σαρκοφάγος*; später wurde der ekelhafte Zug des Leichenfressens auf einen niederen Dämon der Unterwelt Eurynomos übertragen. Bei den Neugriechen heißen Charos und Charondissa Leichenfresser. Aus diesen Elementen ist das Märchen von Milo entstanden, das, vermischt mit Zügen aus wirklichen Begebenheiten, Lustmorden, die auf die Phantasie der Zeitgenossen tiefen Eindruck gemacht hatten, in die verschiedenen Formen der Blaubartsage überging.

Über den in vielen Märchen vorkommenden Zug vom *Lebens-*

wasser handeln Wünsche, Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser 1904 *[o. S. 67 f.]* und sehr eingehend E. Washburn Hopkins, *JAOS.* 26, 1 ff.; 27, 411 ff. Der letztere unterscheidet zwei verschiedene Vorstellungen, eine indische, an irdische Heilquellen anknüpfende vom verjüngenden Wasser, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung und dann noch einmal im Mittelalter nach Europa gewandert sein soll, und eine ursprünglich semitische, aber früh ebenfalls nach Europa verbreitete, vom Wasser des ewigen Lebens, das in einem fernen mythischen Lande, dem Paradies oder dem Totenreich, gefunden wird.

Die 'Legende von der *guten Tochter* in Wort und Bild' ist ein Aufsatz von F. Kuntze, N. Jahrb. 13, 280 ff., betitelt, in dem der bekannte Märchen- und Novellenzug verfolgt wird, daß eine Tochter ihren eingekerkerten und zum Hungertode verurteilten Vater durch Darbietung der Brust ernährt. Das Motiv ist in vielen europäischen und asiatischen Märchen verwendet; in den letzteren tritt statt des Vaters öfters eine ältere weibliche Verwandte ein. Im Altertum ist der Zug auf Tektaphos und seine Tochter *Eerie (Nonn. *Dion.* 26, 101 ff.) übergegangen; Ilberg erinnert in einer Schlußanmerkung an den Florentiner etruskischen Spiegel, auf dem Hera den bärtigen Herakles säugt. Außerdem sind mehrere novellistische Bearbeitungen unter dem Namen Mykon und Pero (Val. Max. 5, 4, *ext.* 1) oder Xanthippe (Hyg. *f.* 254) erhalten, die nach Kuntze 284 ebenso wie die Fassung des Nonnos aus der hellenistischen Novellistik stammen. In letzter Linie mag freilich (300) der Keim der Sage eranisch sein.

Die früher auf das *salomonische Urteil* gedeuteten antiken Kunstdarstellungen beziehen sich nach H. Lucas, Festschr. f. Hirschfeld 257—269 nicht auf die biblische Erzählung, sondern auf das dieser zugrunde liegende, weit verbreitete Volksmärchen, dessen verschiedene Phasen und dessen Verwebung mit dem Märchen vom dankbaren Toten ausführlich besprochen werden. Ihm schließt sich R. Engelmann an, der (Herm. 39, 146 ff.) mit großem Scharfsinn und vielleicht mit Recht auf einer ganz anders aussehenden Abbildung bei Bellori *Pict. vet. in sepulcr. Nason.* *T.* XVIII ein von dem Zeichner gänzlich mißverstandenes Exemplar des salomonischen Urteils — das fünfte bis jetzt bekannte — erkennt.

Die Frage nach der Herkunft der *griechischen Fabeln* glaubt Michele Marchianò in einem Kerbaker gewidmeten Buche

L'origine della favola Greca e i suoi rapporti con le favole Orientali, Trani 1900 [*o. S. 37*], zu lösen. Der Verfasser versucht mit ermüdender Weitschweifigkeit und mit zahlreichen Wiederholungen in beständiger Polemik gegen Wagner, Zündel, Lévèque und andere den Nachweis zu erbringen, daß die griechische Fabel spontan in Griechenland selbst entstanden sei.

Anhangsweise sei hier der Ausdruck *ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης τῷ ὀαριζέμεναι* X 126 erwähnt, über den Cook, *Cl. Rev.* 15, 322 ff. ausführlich handelt. Er hält es für sehr bemerkenswert, daß Odysseus auf Penelopes Frage nach seiner Herkunft (*οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης*, τ 162 f.) als seinen Großvater Minos *Διὸς μεγάλου ὀαριστής* bezeichnet. C. erinnert auch an die von Evans auf Kreta gefundenen Stein- und Holzfetische, die eben den Gott bezeichneten, von dem Minos abstammen sollte; durch Penelopes Frage soll Odysseus darauf gebracht sein, sich für einen Kreter auszugeben. Da nun der Ausdruck *ὀαριζέμεναι* sich auch X 126 ff. finde, müsse diese Stelle ebenfalls von der Abstammung verstanden werden, über die sich Liebende (vgl. z. B. Theokr. 27, 41) zu unterhalten pflegten. — Ich halte das Zusammentreffen der Worte *ὀαριζέμεναι* und *ὀαριστής* für zufällig. — Nach Römer, Abh. Ba. AW. 22, 1905, 428 f. ist τ 163 lediglich eine der vielen Ausdrücke, durch die der Verfasser des von ihm rekonstruierten Schlußliedes der *Odyssee* volkstümliche Färbung erstrebt.

b) Aberglaube im öffentlichen Leben und im Staatskult.

Opfer und andere Darbringungen.

Über Rouse, *Greek Offerings*, ist o. [*S. 109*] berichtet worden. — Über die im Feuer verbrannten nicht animalischen Opfer der Römer, Griechen und Hindu handelt A. Guérinet, *Rev. de ling.* 33, 240 ff. Neue Ergebnisse werden kaum gewonnen; daß die ins Feuer gegossenen Spenden von Wein und Meth (μ 362) vermöge ihres Alkoholgehaltes brennbar gewesen seien (S. 255), ist m. E. nicht sicher. — Die ***Buphonia*** und den Gebrauch der ***mola salsa*** erklärt W. Kroll, Arch. f. Rlw. 8. Beiheft S. 33 aus der Ausgleichung zweier verschiedener Opferarten, der älteren unblutigen und der jüngeren blutigen. S. dagegen Hdb. 919, 4.

Das auch aus Griechenland bekannte Ritual der ***Wasserspende*** (Hdb. 446, 6; 831, 1) hat phoinikische Entsprechungen,

deren Zahl Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* 5, 365 durch eine bemerkenswerte Vermutung vermehrt. Aus Luk. *d. S.* 47 schließt er, daß die Zeremonie *κατάβασις ἐς τὴν λίμνην*, syr. ירידֿ jarīd hieß. Dieser Name gab, wie der Verfasser meint, wahrscheinlich Anlaß zu der im Buche Henoch erzählten Sage vom Abstieg der Engel vom Berge Hermon, an dessen Heiligtum demnach ebenfalls die Zeremonie geübt worden zu sein scheint. Vgl. u. *[S. 329]* und über Wasserspenden im Regenzauber u. *[S. 338]*.

Mehrfach ist in neuerer Zeit über die in Kulten des späteren Altertums übliche Sitte gehandelt worden, einer Gottheit *Hände* darzubringen. Eine Anzahl solcher von Sabaziasten geweihten 'Votivhände' stellt Blinkenberg, Arch. Stud. 1904 S. 66 zusammen *[vgl. u. II 'Sabazios']*. Die syrischen Hände, die sich von den dem Sabazios heiligen dadurch unterscheiden, daß alle Finger gespreizt sind, waren nach Dussaud, *RA* 5, 164 dem Zeus *Ἡλιοπολίτης [s. II das.]* geweiht; von der syrischen Sitte leitet Cumont bei Dussaud a. a. O. die kleinasiatische her. Der Gebrauch findet sich auch in Ägypten (Hdb. 1571, 7).

Zu dem heutigen Gebrauch der Fremden, eine *Münze* bei Kerzenschein in die römische Fontana di Trevi zu werfen, um der Wiederkehr in die römische Stadt sicher zu sein, vergleicht R. Wünsch, *Strena Helbigiana* 341 antike Sitten. Daß die Quelle oder — wie in der Hylassage — die Quellnymphe den Menschen zurückhält, ist eine alte Vorstellung, von welcher der Verfasser eine Spur im neugriechischen Hochzeitsgebrauch findet; beim Opfer — namentlich bei dem, das den Wassergeistern dargebracht wird — sich nicht umzusehen und Geldstücke als Opfer in Quellen zu werfen, war im ganzen Altertum üblich. Befremdlich ist freilich, wie W. selbst hervorhebt, daß die jetzige römische Sitte, den Römern selbst ganz unbekannt, nur von Fremden geübt wird; die Frage bleibt offen, ob gelehrte Romfahrer die Sitte aus antiken Schriftstellern gekannt oder aus einem jetzt verschollenen modernen Volksgebrauch aufgegriffen haben. — Über die Sitte, Geld in eine Quelle zu legen, vgl. M. Hamilton, *Incubation*, London 1906 S. 86.

Devotion. Gottesurteil. Eid.

L. Deubner, Die Devotion der Decier (Arch. f. Rlw., 8. Beiheft S. 66 ff.), versucht zu zeigen, daß die Devotion lediglich als ein Zauberakt zu verstehen sei, durch den der Zaubernde sich (resp. einen Stellvertreter) mit dem feindlichen Heer zusammen-

bindet, so daß beide zugleich untergehen müssen. Leider geht der Verfasser auf die bei der Devotion gesprochene Gebetsformel nicht ein; er wäre sonst wohl dazu gelangt, Wissowas Auslegung dieser ebenso zurückzuweisen wie seine Deutung des Ritus. Nur diesen letzteren behandelt D. ausführlich. Seiner Ansicht nach treten dabei drei Momente hervor, die Verhüllung des Hauptes, das Fassen des Kinns und das Stehen auf der Lanze. Das letztere erklärt D. vielleicht richtig aus der Vorstellung, daß der Gott die Lanze sei; schwerlich mit Recht aber wird die Verhüllung damit begründet, daß Decius zugleich als Priester fungiert, und vermutet, daß das Anfassen des Kinns dem Berühren einer Person durch den Priester entspreche, der damit die in ihm lebende göttliche Substanz übertrage. War Decius zugleich Subjekt und Objekt der heiligen Handlung, so brauchte er sich nicht anzufassen; auf sich selbst könnte er die Substanz nur dann übertragen, wenn anfangs nur einzelne Teile seines Körpers als mit ihr erfüllt gedacht wären. Der eigentliche Sinn dieses letzteren Ritus ist noch nicht überzeugend festgestellt; aber die Frage nach dem Grunde der Verhüllung hatte bereits, als Deubner schrieb, die wahrscheinlich richtige Antwort gefunden. Nicht als Devovierender, sondern weil er selbst dem Tode verfallen, devoviert ist, verhüllt sich Decius; vgl. Reinach, *Cultes*, *Mythes et Religions*, I, 299 ff.; Hdb. 912 Anm. 0.

Zu der Devotion oder Selbstverfluchung gehört nach antiker Auffassung auch der *Eid*. Die antiken Formen des Eides, die seit Lasaulxs Universitätsprogramm von 1844 (Stud. des klass. Altert. 177 ff.) keine zusammenfassende Bearbeitung gefunden hatten, sind in neuerer Zeit dreimal ausführlich behandelt worden: von † L. Ott, Beiträge zur Kenntnis des griechischen Eides, Leipzig G. Fock, 1896, von Cuq bei Daremberg-Saglio '*Iusiurandum*' und von Hirzel, Der Eid, Leipzig 1902. Über letztere Arbeit wird u. *[II 'Horkos']* referiert werden; Otts 'Beiträge', vom Verfasser als 'Teil der Vorstudien zu einer umfassenderen Darstellung des griechischen Eides' bezeichnet, erwähne ich hier nachträglich, weil es ausdrücklich gewünscht wird, bemerke jedoch, daß sie für die Religionsgeschichte nichts ergeben. Der Verfasser betrachtet den Eid ausschließlich von der juristischen und besonders von der sprachlichen Seite; am Schluß finden sich längere kritische und exegetische Exkurse, z. B. über die Echtheit des Heliasteneides und über die Inschrift, die den Asylievertrag zwischen Chaleion und Oiantheia

enthält. — Daß bei dem Gott vom Berge Hermon Eide geschworen wurden, und daß der Berg selbst nach diesem Gott der heiligen Eide hieß, folgert Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 5, 346 auf Grund der scharfsinnigen Kombination einer griechischen Inschrift *κατὰ κέλευσιν θεοῦ μεγίστου κ[αὶ] ἁγίου ὑ* (d. i. *οἱ*?) *ὀμνύοντες ἐντεῦθεν*, einer Legende im Buche Henoch, wonach der Berg seinen Namen von dem Eide der Engel erhalten haben soll, und einer syrischen Überlieferung, wonach die auf dem Hermon wohnenden Nachkommen Sets bei dem Blute Abels schwuren, den Berg nicht zu verlassen.

Über das *Gottesurteil*, das ebenfalls auf eine bedingte Selbstverfluchung zurückgeführt werden kann, handelt G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904. Der Verfasser, der auf den vielen hier in Betracht kommenden Gebieten gründliche Kenntnisse besitzt, will nachweisen, daß zahlreiche Mythen, z. B. solche, in denen von der Aussetzung eines Kindes (Oidipus, Perseus, Telephos, Neleus und Pelias, Romulus und Remus) oder von Frauen (Danae, Tyro), oder solche, in denen von der Einschließung in einen Kasten (Deukalion), vom Sprung vom weißen Felsen ins Meer (Sappho, Kephalos usw.) oder auch im Binnenland (Aigeus, Lamia, Sphinx, Aglauros), von der Einmauerung (Antigone) die Rede ist, auf der alten Sitte des Gottesurteils beruhen, die er auch in zahlreichen späteren Rechtsgebräuchen (z. B. der Bestrafung der Frevler in Delphoi, in der bei den ältesten Römern üblichen Einnähung der Vatermörder in einen Ledersack, in der Einmauerung der Vestalinnen), ferner in manchen anderen religiösen und profanen Sitten (z. B. den Amphidromien und den Lutrophorien) erkennt. Daß das Gottesurteil einst auch in Griechenland eine große Bedeutung gehabt haben müsse, ist dem Verfasser zuzugeben, und auch die Arten seiner Anwendung hat er im allgemeinen richtig gefunden. Allein im einzelnen verwendet er zum Beweise Gebräuche, die immer oder häufig eine ganz andere Bedeutung gehabt haben, z. B. solche, die einen einfachen Strafakt darstellen, wie die Einmauerung der Vestalinnen und die Einsackung der römischen Vatermörder, und er zieht Mythen heran, bloß weil in ihnen ein Zug vorkommt, der irgendwie sonst als Gottesurteil bezeugt oder zu erschließen ist. Er vergißt zwar nicht ganz, berücksichtigt aber doch nicht genügend, daß derartige Züge, ihres ursprünglichen Sinnes beraubt, im Mythos fortleben und aus einer Sage in die andere übergehen, ja, daß sie nach Analogie der durch den Rechts-

gebrauch gegebenen Vorstellung auch selbständig erfunden werden können. Deukalion, in dem auch Gl. (24) — wie Usener — einen 'kleinen Zeus' sieht, ist gewiß so wenig das Urbild des durch ein Wasserordal legitimierten Kindes als seine Gattin Pyrrha (105) *le type de l'enfant légitimé par le feu.* Als verfehlt zu betrachten ist auch die Deutung der Skylla- (57) und Perseussage (19) und vieles andere. Unzweifelhaft richtige Vermutungen finden sich in der Arbeit nicht, aber doch genug des Anregenden. Erwägenswert, wenn auch sehr unsicher, ist die Vermutung, daß Diktyna (40 ff.; 50 ff.) die Göttin ist, die in Netzen diejenigen auffängt, die an ihrem Heiligtum vom Felsen ins Meer gesprungen sind, um sich durch ein Gottesurteil von einer Anklage zu reinigen. Der Glaube, daß Hera durch ein Bad im Kanathos Jungfrau werde, wird S. 75 auf ein Gottesurteil zurückgeführt, bei dem die argivischen Bräute ihre Jungfräulichkeit beweisen mußten. Ein ähnlicher Gebrauch wird (S. 79) für den eleusinischen Brunnen *Καλλίχορον* oder, wie er nach Gl. (73) ursprünglich hieß, *Καλλίκορον* aus Alkiphr. *ep.* 3, 69 gefolgert. Solcher Vermutungen ließen sich viele aufzählen, wichtiger aber als diese Einzelheiten, von denen immerhin nur ein kleiner Teil Bestand haben wird, ist die konsequente Durchführung einer bisher nicht genügend beachteten Tendenz im griechischen Mythos und die Hereinziehung der späteren Rechtsformen, ohne die ein solcher Versuch auch nicht zu dem partiellen Erfolg hätte führen können, den der Verfasser tatsächlich gehabt hat. — Eine eigentümliche Form des Gottesurteils, den bekanntlich auch im Nibelungenlied auftretenden Aberglauben, daß der Mörder durch das Blut des Erschlagenen verraten werde, bespricht hauptsächlich nach jüdischen Quellen Kohut, *JAOS.* 24, 129 ff.

Feste.

Über Vaccai, *feste di Roma* und Fowler, *Roman Festivals* vgl. o. *[S. 110; 112].* — Die *Saecularspiele* waren nach *O Basiner, *Ludi saeculares. Drewnjerimskija ssjekuljarnyja igry [o. 21]* bis 249 ein Privatfest der Valerier. In diesem Jahre, das damals als das fünfhundertste seit Gründung der Stadt und als Ausgangspunkt einer neuen Aera betrachtet wurde und das auch durch die Neuregelung der *annales maximi* und durch den Beginn der Prodigienaufzeichnung epochemachend ist, wurde das Gentilfest vom Staate übernommen und gleichzeitig mit den Tarentinischen oder Saecularspielen am Tarentum auf dem Marsfeld verschmolzen, einer Nachbildung der amyklaiischen Hyakinthia, die über das früh

mit den Sabinern in Verbindung stehende Tarentum nach Rom gelangte. Das ursprüngliche Saeculum umfaßte 100 Jahre, die Spiele wurden also 149 und dann infolge einer *instauratio* 146 wiederholt. Im I. Jahrhundert drang von Ägypten her die Vorstellung 110 jähriger Saecula durch; man plante also ein Fest 39 v. Chr., das jedoch erst 17 unter Augustus zur Ausführung kam. Claudius feierte 47 n. Chr. das 800. Gründungsjahr Roms, das zugleich 550 = 5 × 110 nach dem fingierten Saecularspiel des J. 504 fiel; Domitian feiert i. J. 88 Saecularspiele, d. h. 110 Jahre nach den augusteischen, Antoninus 147 das 900. Gründungsjahr Roms.

Umzüge. Fackeltänze u. dgl.

Über Pfuhls Schrift *De Atheniensium pompis sacris* s. o. *[S. 242; 248]*. — Arth. G. Leacock, *De rebus ad pompas sacras apud Graecos pertinentibus quaestiones selectae. Harvard Studies* 11, 1 ff. unterscheidet (6 f.) zwei Arten der Pompen. Die eine ist eine Wiederholung des Aufzuges, durch den am Stiftungstage die erste Einführung des Gottesbildes dargestellt und im Gedächtnis erneuert werden soll; bei der zweiten Art handelt es sich um die Überführung von Opfertieren oder Weihgeschenken an den Bestimmungsort. Allerdings ist mit den Pompen der ersten Art gewöhnlich eine der zweiten verbunden. Die wichtigsten Teile dieser feierlichen Aufzüge, die *κανηφόροι* (9 ff.) und die *πομπεῖα*, d. h. die heiligen Geräte (20 ff.), werden besonders behandelt. Daran schließen sich Untersuchungen über (25) die bei den Pompen gesungenen *προσῴδια* (*προσόδια*), über (31) die Reihenfolge und (35) die Tracht der Pompeuten, über die bei den Aufzügen beschäftigten Beamten (38 Archonten; 39 *ἐπιμεληταί*; 40 *ἱεροποιοί*; 41 *ἀθλοθέται*, *ἀγωνοθέται*; 42 Pompen von Kultvereinen und Privatleuten), über (43) die Ausschmückung der Wege und (44 f.) die Deckung der Kosten. — Über Umzüge, die von Männern oder meist von Kindern im Frühjahr oder im Herbst veranstaltet wurden und bei denen man Gaben sammelte und Segenswünsche sprach, gibt A. Dieterich, Jahrb. des Freien deutschen Hochst. 1903, 128 einige Andeutungen. Der Verfasser erklärt die bekanntlich fortlebende Sitte daraus, daß das Volk die Fülle der Erscheinungen nur begreifen könne, indem es sie singularisiere; so müsse z. B. für den Frühling der erste grünende Zweig eintreten, der dann als eine Art Frühlingsfetisch das Haus segne. — In einem Aufsatz über das Ansagen des Frühlings oder Sommers in deutscher und griechischer Volkssitte behandelt A. Dieterich (Arch. f. Rlw. 8. Beiheft S. 82 ff.) die Oschophorien

und sonstige Umzüge mit der *εἰρεσιώνη* (99 f.; 106), die Daphnephorie (101 f. *[vgl. o. 272]*), die *αὐτοκάβδαλοι*, die *ἰθύφαλλοι* und *φαλλοφόροι* (103), das *χελιδονίζειν* (105), die *κορωνισταί* (106). Zum Schluß werden zwei als Pendants gedachte Wbb. aus Ostia besprochen, die eine Prozession von neun Knaben darstellen. 'Das erste (auf der Tafel versehentlich als 2 bezeichnete) zeigt uns vier Kinder, die zu einem von zwei Fackeln umgebenen Bild der (aricinischen?) Artemis beten, während rechts davon fünf andere sich, wie es scheint, anschicken, singend abzuziehen. Von diesen letzteren tragen zwei eine Art Kreuz, von dessen Querholz Trauben herabhängen und das D. mit Anlehnung an einen im Neckartal am Sonntag Laetare üblichen Gebrauch 'Sommertagsstecken' nennt (82 ff.). Das andere Bild zeigt ebenfalls rechts eine Gruppe von fünf, links von vier Kindern; unter den ersteren sind zwei Verhüllte und Bekränzte, die der Verfasser — wiederum mit Anlehnung an deutsche Gebräuche — 'Maibräutigam' und 'Maibraut' nennen würde und die vielleicht auf dem links sichtbaren Wagen in die Stadt gezogen werden sollen, nachdem sie auf dem ebenfalls links dargestellten Schiff über das Meer ins Land gekommen sind.

Über den Gebrauch der **Fackel** im öffentlichen Kult handelt (außer Martin in dem gründlichen Artikel '*Lampadedromia*' bei Daremberg-Saglio 3, 909) der ausführliche erste Teil der Münchener Doktordissertation von Miloje Vassits, 'Über die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen', Belgrad 1900 (S. 1—72). Die Untersuchung ist seltsamerweise in folgende vier Abschnitte geteilt: 1. Eleusinische Gebräuche (15 ff.), bei denen auch (29 ff.) über Aphrodite und Eros gehandelt wird; 2. Dionysos und sein Kreis (33), zu dem auch Apollon (41 ff.), Hephaistos (43), Nike (46) gerechnet werden; 3. Hekate-Artemis und ihr Kreis (48 ff.), in den der Verfasser auch Erinys (57) und Eileithyia (63) stellt; endlich 4. Fackelwettlauf. Der Verfasser, ein serbischer Gymnasiallehrer, der nachträglich die Universitäten Berlin und München besuchte, hat natürlich bei seinen deutschen Lehrern einiges gelernt, und manche seiner Sammlungen sind nicht ganz ohne Nutzen, aber seine Konstruktionen sind großenteils falsch und fast alle einseitig. V. betrachtet es (12) als ausgemacht, daß bis zum Ende des IV. Jahrhunderts die Fackel als Kunstattribut stets den Gebrauch im Kult bezeichne; und zwar soll im Gottesdienst die Fackel ursprünglich immer eine kathartische oder apotropäische Bedeutung gehabt haben. Nun wird öfters ein anderer Zweck angegeben, wie z. B. die Herbei-

holung des heiligen Feuers (Plut. *Arist.* 20), und Cecil Smith, *Cl. Rev.* 13, 231 hält dies für die alleinige Bestimmung aller alten Fackelläufe. Nach Vassits (66) dagegen ist dies und was etwa sonst noch zur Erklärung des Ritus angeführt wird, nur als gelegentliche Ausnahme zu betrachten; alle Schlüsse auf eine ähnliche Bestimmung analoger Zeremonien werden verworfen. Daß die Fackel bei nächtlichen Prozessionen, z. B. dem Iakchoszug, den praktischen Zweck hatte, für die — auch in Mondscheinnächten wünschenswerte — Beleuchtung zu sorgen, wird nicht genügend berücksichtigt. Nach dem Verfasser (6) sind der orphische und sogenannte eleusinische Kreis einerseits und anderseits der Hekatekreis diejenigen Punkte, von denen die Verwendung der Fackel ausging; es ergab sich daraus, daß sie besonders chthonischen Göttern zukam, doch führen Hermes Chthonios, Zeus Chthonios und Meilichios und Hades selbst die Fackel nicht, wohl aber ist sie der Aphrodite und dem Eros gegeben worden, was der Verfasser — gewiß mit Unrecht — aus der Gleichsetzung der ersteren mit chthonischen Göttinnen und (30) aus der Beziehung des Eros 'zu den cerealisch-chthonischen Göttern' erklärt. In hellenistischer Zeit schürt freilich Eros mit der Fackel die Liebe, und es erscheinen auch Lichtgötter wie Helios und Selene mit der Fackel, aber der Verfasser bezeichnet (13) die Richtung der Deutung auf das Licht nicht nur als ungriechisch, sondern als entgegengesetzt dem Geiste des Volksglaubens aller Nationen. Das ist ebensowenig richtig wie die Behauptung, daß Lichtgötter erst in alexandrinischer Zeit Fackeln tragen: wenn z. B. die als Mondgöttin charakterisierte Hekate (Hom. *h* 5, 52) σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα genannt wird, so kann doch nur an eine Fackel gedacht werden. Überhaupt darf man sich auf die Behauptungen des Verfassers nicht verlassen. Aus irriger Deutung von Paus. 9, 27, 2 werden für Thespiai Lykomiden erschlossen; so oberflächlich wie S. 31 durfte über den Eros mit der gesenkten Fackel nicht geurteilt werden. — Lampadephorien für Byzanz und Alexandreia erschließt Ziehen, Philol. 58, 319 ff. aus den fackeltragenden Putti der Kalenderbilder des Chronographen vom J. 354. — Über die Bedeutung der Fackel der Eileithyia von Aigion handelt Baur, Philol. Suppl. 8, 471, der in ihr ein Symbol der Reinigung vermutet.

Anhangsweise seien hier einige auf die *heiligen Feuer* bezügliche Arbeiten erwähnt. Daß diese die Aufgabe hatten, das Sonnenfeuer zu unterhalten, vermutet Cook, *Folklore* 15, 308 f. — Parallelen zu dem Gebrauch, zur Abwehr einer Viehseuche Feuer zu

reiben, bringt Maclagan, ebd. 9, 280 f. aus England bei. Westermarck, ebd. 16, 27 ff. macht darauf aufmerksam, daß die Andjra, ein Berberstamm, noch jetzt am Mitsommertag abends Feuer entzünden, durch das sie laufen, um sich gegen Krankheiten zu schützen.

Weissagung.

Jo. Fischer, *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola* (Diss. Jena 1899) handelt über die Quellen Artemidors, z. B. über Philochoros (14), Melampus (*περὶ τεράτων καὶ σημείων* 17) und Phemonoe (ebd.), die nach dem Verfasser beide erst dem Ausgang der hellenistischen Zeit zuzuschreiben sind (18), Sex. Iulius Africanus (20), besonders aber (34 ff.) über Alexandros von Myndos, den Oder, wie der Verfasser nachweisen will, mit Unrecht als Verfasser eines Traumbuches bezeichnet hat. — Granger, *Class. Rev.* 14, 1900, 24 ff. vermutet, daß die elfenbeinerne Pforte, durch die die trügerischen Träume hervorgehen, der Mund mit den elfenbeinähnlichen Zähnen, die hörnerne Pforte dagegen, aus der die wahren Träume kommen, das Auge und die Hornhaut seien. — L. Deubner, *De incubatione capita quatuor*, Leipzig 1900, bespricht, ohne zu wesentlich neuen Ergebnissen zu gelangen, mit sorgfältiger Benutzung der Zauberpapyri die verschiedenen Arten der Inkubation, die Reinigungen, denen man sich vor der Einholung des Traumorakels zu unterziehen, und die Opfer, die man darzubringen hatte. Der wertvollste Teil des Büchleins, der von der Aufnahme der Inkubation in den christlichen Kult handelt, ist o. *[312; 314]* besprochen.

G. Blecher, *De extispicio capita tria, accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezoldi supplementum* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. II, 4) will aus gewissen Verschiedenheiten der griechischen und römischen Eingeweideschau nachweisen, daß beide Völker diese Form der Weissagung ganz selbständig ausgebildet haben. Ihre Terminologie soll vollständig verschieden sein; der Grieche kennt nichts den *partes hostiles* oder *familiares* Entsprechendes, die *πύλαι* trennt der Verfasser von den *cellae*, und wenn Dion Kassios 78, 7, 2 von den *πύλαι* bei einem Opfer Caracallas spricht, so soll dieser Ausdruck nicht aus dem römischen, sondern aus dem griechischen Ritual stammen, wie auch Isid. *orig.* 11, 1, wenn er (entsprechend den *γλῶσσαι*) *linguae* der Leber erwähnt, nach Bl. lediglich die griechische Anschauung wiedergibt. Umgekehrt hat Plut. *Kim.* 18, wenn er einen *λοβὸς οὐκ ἔχοντα κεφαλήν* nennt, mißverständlich in das

griechische Ritual die römische Vorstellung von dem *iecur sine capite* übertragen. Ebenso wie den Zusammenhang der Eingeweideschau bei den beiden klassischen Völkern bestreitet der Verfasser einen Zusammenhang des griechischen und römischen Extispiciums mit dem orientalischen, und zwar mit der seltsamen Begründung, daß in diesem alle möglichen Tiere befragt wurden, bei den Griechen aber nur die kleine Zahl der opferbaren. Daß die römische Haruspicin von der etruskischen abhänge, wird zwar zugegeben, aber zugleich behauptet, daß die Römer, bevor sie die etruskische Lehre annahmen, einen auch später fortbestehenden, echt römischen Gebrauch hatten, aus der Lage und der Farbe der noch im Opfertier befindlichen Eingeweide die Zukunft zu erkennen: die *litatio*. Daß endlich auch die Etrusker von den Orientalen unabhängig seien, wird daraus gefolgert, daß die von Boissier, *Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genf 1899 herausgegebene, mit Zeichen versehene babylonische Leber (vgl. übrigens jetzt auch die ebenfalls von Boissier [*Note sur un document babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genf 1901] herausgegebene Leber der Sammlung Koyundschik in London und S. Reinach, *RA* 40, 137, der mit Recht den Seher mit der Leber in Avignon vergleicht), ganz andere Lineamente aufweise als die bekannte etruskische. Entstanden soll die Eingeweideschau sein aus einer allgemein menschlichen Vorstellung, daß die Gottheit durch Zauberspruch gezwungen werden könne, ihren Sitz in den Eingeweiden des Opfertieres aufzuschlagen, sofern diese gesund seien, wogegen feindliche Dämonen sich der Eingeweide bemächtigen, wenn sie krank sind (Luc. *Phars.* 1, 634). An dem letzteren ist richtig, daß nach der Vorstellung des späteren Altertums, die vielleicht ursprünglich ist, in den Eingeweiden die Gottheit sitzt; daß diese Vorstellung natürlich sei und spontan bei den verschiedenartigsten Völkern entstehen mußte, ist dagegen eine unbeweisbare und höchst unwahrscheinliche Behauptung. Gewiß müssen wir auf die Verschiedenheit des Rituals, wie es uns — oft freilich recht zufällig — bei den einzelnen Völkern entgegentritt, achten; aber derartige Verschiedenheiten finden sich auch auf solchen Gebieten, wo der historische Zusammenhang gar nicht bezweifelt werden kann, z. B. bei der Orientierung im Kultus, und daß gerade bei der Eingeweideschau eine unabhängige Entwicklung vorliege, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sie in Griechenland erst im VI. Jahrhundert auftritt. Blechers Ansichten über die Unabhängigkeit der etruskischen Disziplin von der chaldäischen sind mit Recht

nach dem Abschluß dieses Jahresberichtes von C. Thulin (Die etruskische Disziplin II, die Haruspicin. *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 1906, I; Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III, 1. Gießen, 1906, bes. S. 7 A. 3) zurückgewiesen worden. Blechers Verteidigung (Berl. phil. Wochenschr. 27, 527 ff.) ist nicht überzeugend.

Was die *Astrologie* betrifft, so ist über das Hauptwerk, Bouché Leclercq, *L'astrologie Grecque*, bereits o. *[S. 213 f.]* gehandelt. — Über die Bedeutung, welche die Astrologie unter Julian und selbst unter dem christlichen Constantin hatte, handelt Maaß, *Analecta sacra et profana*, Marb. Universitätsprogr. 1901. Die Erklärung der Statuen, die nach der Beschreibung des Anonymos in der *ἁγία Σοφία* standen, ist überzeugend, dagegen kann für die Behauptung, daß der Iulianos, welchem Hypatias Vater Theon seinen Aratkommentar widmete, der Kaiser war, nicht viel mehr geltend gemacht werden als die Notiz einer apokryphen syrischen Geschichte Julians, in der dieser der Schüler eines christlichen Philosophen Theon heißt.

Wetterzauber.

Gegen die vorherrschende Neigung, antike Religionsvorstellungen aus solchen zu erklären, die sich noch jetzt bei unzivilisierten oder halbzivilisierten Völkern finden, wendet sich energisch M. H. Morgan, *Rain Gods and Rain Charms* (*Transact. and Proceed. of the Amer. Phil. Assoc.*, 32, 83 ff.). An sich wäre die so vereinzelte Opposition gegen eine Richtung, die, in der jetzt beliebten Weise verfolgt, notwendig zu einer starken Entstellung der antiken Überlieferung führen muß, freudig zu begrüßen; aber leider hat der Verfasser, indem er weit über das Ziel hinausschießt, der Sache, der er dienen will, keinen guten Dienst geleistet. Er versucht nachzuweisen, daß in der Blütezeit der klassischen Völker, d. h. bei den Griechen bis zum IV. Jahrhundert und bei den Römern ca. 50 v. Chr. bis 50 n. Chr. Regenzauber und Gebete um Regen nicht in Gebrauch waren. Das soll sich aus der chronologischen Ordnung der Zeugnisse ergeben. Von einer Verehrung des Zeus als Regengott spricht erst Lykophron, aber auch er nur im Mythos; erst Philochoros erwähnt als eine bestehende Sitte Opfer, die den Horen dargebracht werden, damit sie regnen lassen. In der vorchristlichen Zeit wird dann nur noch eine Verehrung des Zeus

Hyetios auf Kos und der Regenzauber in Krannon erwähnt. Dazu kommen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Zeus Hyetios in Argos und Lebadeia, Ombrios auf dem Parnass und Hymettos, der Zeus- und Herakult auf dem Arachnaion, ein phrygisches und ein athenisches Gebet um Regen, der orphische Hymnos 21, endlich der Regenzauber an der Quelle Hagno. Der Verfasser läßt es unentschieden, ob die hereinflutenden orientalischen Kulte der hellenistischen Zeit den Regenzauber wieder in die klassischen Länder brachten oder ob die Neuerung nur darin bestand, daß man statt der Fluß- und Quellgottheiten, die man bisher angerufen hatte, das Land mit Wasser zu versorgen, sich an die Himmlischen selbst wandte, damit sie das Naß vom Himmel niederströmen ließen. Die Alternative ist falsch gestellt, nicht nur weil der Verfasser mit unzulänglichem Material arbeitet (vgl. Hdb. 819 ff.; 1110), sondern auch, weil der Ausgangspunkt der Untersuchung nicht richtig gewählt ist. Es ist eine irrige Voraussetzung, daß die Chronologie einer Entwicklung sich aus der Chronologie der Zeugnisse ergebe. Der Verfasser macht nicht allein beständig diese Voraussetzung, sondern er wendet sie auch in der denkbar äußerlichsten Weise an: er führt z. B. Pausanias als Zeugen des II. Jahrh. n. Chr. auf, obwohl feststeht, daß der Perieget mit Vorliebe weit älteren Gewährsmännern folgt. Als hätte Rohde nie gelebt, hebt M. das Fehlen des Regenzaubers und Regengebetes in der heroischen Dichtung hervor, das sich doch genügend daraus erklärt, daß diese ihren Flug hoch über die niedrige Sphäre des gemeinen Lebens nimmt und von dem Aberglauben des gemeinen Mannes so wenig etwas weiß wie von seinen Nöten. Der Verfasser sondert die mythischen Fälle von Regenzauber aus und bedenkt nicht, daß in solchen Fällen die Sage meist nur den bestehenden Gebrauch wiederspiegelt. Noch weniger kommt ihm natürlich der Gedanke, daß der Mythos oft, selbst ohne den Ritus ausdrücklich zu erwähnen, diesen bezeugen kann. Gewiß ist man in der Auslegung der Mythen auch nach dieser Richtung hin mitunter zu weit gegangen; wenn z. B. Usener, Arch. f. Rlw. 7, 336 ff. die Sage von Ilions Fall aus einem delphischen Regenzauber erklärt, bei dem im Monat Ilaios (Juni/Juli) Ilos oder Ilion, die Höhle des Drachendämons, verbrannt worden sei, der die himmlischen Wasser geraubt und verborgen gehalten habe, so ist dies sicher falsch: Ilion hat mit *vilu*, wie die Burg des Dämons im Ṛgveda heißt, nichts zu tun. Allein andere Mythenkreise sind wirklich aus einem Regenzauber hervorgegangen, z. B. die Mythen von Zeus' und Dionysos' Geburt

und Ernährung. Die Methode, die der Verfasser immer wieder anwendet, ist dieselbe, die vor 80 Jahren Lobeck — allerdings mit mehr Geist und einer ganz anderen Beherrschung des Stoffes — angewendet hat, die Methode, deren Grundsatz ist: *quod non est in actis, non est in re.* Mußte demnach das Hauptergebnis des Verfassers verfehlt sein, so hat seine Sonderung der Überlieferung ihn im einzelnen dazu gebracht, Irrtümer zu berichtigen.

Über Regenzauber im Dienste der Iuno handelt W. Otto, Philol. 64, 183 ff. Der Verfasser weist auf die Bedeutung der dieser Göttin heiligen Tiere, der Ziege und der Krähe (Fest. 64, 7), für den Wetterzauber hin. Auch der Ziegensumpf, wo die *poplifugia* gefeiert wurden und der Sage nach Romulus verschwunden war, ist nach Otto als Stätte zu betrachten, wo Regenopfer gefeiert wurden. — Über das Abschneiden von Frauenbrüsten als Zauber gegen Dürre und Hungersnot s. Zupitza, Zs. d. Ver. f. Volksk. 11, 91.

Zu dem antiken Glauben, daß man durch *Begießen oder Besprengen eines Götterbildes* Regen herbeizaubern könne (Hdb. 821, 1), gibt eine indische Parallele Sarad Chandra Mitra (*Folklore* 9, 277); andere ähnliche Gebräuche sammelt J. Rendel Harris (ebd. 15, 427 ff.; 434 ff.), der auch über den 'Regenstein' (Hdb. 821, 2) spricht. Sehr merkwürdig wegen des aus der Sage von den abgeschnittenen Köpfen der Aigyptiaden zu erschließenden griechischen Regenzaubers ist die von Harris 431 erwähnte armenische Sitte, den Kopf eines toten Juden aus dem Grabe zu holen und als Regenzauber in einen Sumpf zu werfen.

Daß die Könige in alter Zeit in dem Rufe standen, Regen, Donner und Blitz zaubern zu können, folgert Cook, *Folklore* 15, 309 ff. aus der Salmoneussage und aus der Bitte des Minos, Bakch. 16 (17), 55 und Hyg. *p. a.* 2, 5 S. 40, 15 B. — Zu der Vorstellung, daß Tote, namentlich Erhängte, Sturm hervorrufen (Hdb. 845 ff.), vgl. Negelein, Zs. des Vereins f. Volksk. 12, 24.

Mysteriengebräuche.

Über den Zusammenhang, der zwischen der Zauberei und allen Mysterien von jeher bestanden hat, handelt umsichtig und gründlich de Jong, *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste [o. S. 200]*, S. 55 ff. Sind auch die hier gesammelten Stellen meist schon früher in demselben Sinne benutzt, so ist doch ihre Zusammenstellung lehrreich und vermutlich auch für solche Leser eine Überraschung, die diesen Studien nicht ganz fern stehen. — Die eleusinische Mysteriensitte des *κροκοῦν* führt Wolters, Arch. f. Rlw.

8. Beiheft S. 21 auf den allgemeinen Brauch (1 ff.) zurück, sich durch Anlegung eines Fadens oder Knotens vor gewissen Gefahren zu schützen. Daß auch bei den Ägyptern Knotenamulette in Gebrauch waren, zeigt Fr. W. v. Bissing ebd. 23 ff.

Vermählung des Menschen mit einer Gottheit im öffentlichen Kult.

Über die Sitte der Vermählung eines Menschen mit der Gottheit bringt Frazer, *Lect. on the Early History of the Kingship [39 ff.]* 168 ff., neues Material zusammen, um seine Vermutung zu stützen, daß der *rex Nemorensis* als der menschliche Gatte der Diana Nemorensis galt. Von antiken Gebräuchen und Mythen werden besprochen die Ehe des Numa Pompilius mit Egeria, die nach Fr. das mythische Prototyp der vorausgesetzten Ehe des Rex Nemorensis ist (194 f.), der Basilinna mit Dionysos (174) und der Pasiphae mit dem Stier (175), besonders aber die Hochzeit von Männern und Frauen mit Wassergeistern, welche letztere oft in der Form von Drachen gedacht werden (179 ff.). — Zu der Ehe der Basilinna vgl. Cook, *Folklore* 15, 385 A. 84, der in dem *βασιλεύς* den Vertreter des Zeus *Βασιλεύς* sieht.

Eine uralte Sitte, die *Hochzeit mit dem Meer*, erschließt S. Reinach, *Rev. arch.* 1905 [2], 1 ff. aus der Sage von dem Ring des Polykrates, des 'Dogen von Samos'; er betrachtet als selbstverständlich, daß auch der Tyrann von Samos jährlich einen Ring ins Wasser warf und daß diese Sitte, durch unbekannte Zwischenglieder vermittelt, sich bis in das X. oder XII. Jahrhundert, d. h. bis in die Zeit fortgepflanzt habe, in welche verschiedene Überlieferungen das Aufkommen der venezianischen Sitte hinaufrücken; daß auch in Venedig eine Sage bestand, nach welcher der Ring in die Hände des Fürsten zurückgelangt, folgert der Verfasser nicht mit Recht aus einer Sage, nach welcher der heilige Markus, nachdem er mit dem heiligen Nikolas und Georg ein die Stadt bedrohendes Gespensterschiff zurückgedrängt, dem Dogen seinen Ring zur Beglaubigung des Wunders überreichen ließ. Denselben Ritus findet Reinach angedeutet in dem Mythos, nach welchem Theseus zur Beglaubigung seiner Abstammung von Poseidon einen in das Meer geworfenen goldenen Ring heraufholen soll (ebenso Cook, *Cl. Rev.* 17, 409). Weiter werden verglichen die ionische Sitte, zur Bekräftigung eines promissorischen Eides glühende Metallstücke, *μύδροι* (Hdt. 1, 165; Arsttl. *Ἀθην. πολιτ.* 23; Plut. *Arstd.* 25), ins

Meer zu werfen. Als symbolischen Sinn des Gebrauches — den Hirzel, Der Eid, S. 199 f. übersehen hat — gibt Herodot das Gelöbnis an, das gegebene Wort nicht zu brechen, *πρὶν ἢ τὸν μύδρον τοῦτον ἀναβῆναι*: das mag spätere Umdeutung sein, aber dann kennen wir den ursprünglichen Sinn nicht. Der Zusammenhang dieses Ritus mit dem von Reinach erschlossenen, einen Ehering in das Meer zu werfen, liegt nicht nahe. Wieder anders ist über die von dem Verfasser herangezogene Angabe Herodots 7, 35 zu urteilen, daß Xerxes das Meer gegeißelt und Ketten in dasselbe versenkt habe. Daß diese Ketten nach einem von Herodot benutzten mündlichen Bericht glühend gewesen seien, wodurch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem eben erwähnten ionischen Gebrauch hergestellt werden würde, ist aus der weiteren Angabe des Historikers, daß Xerxes das Meer habe brandmarken lassen, nicht zu folgern. Daß die Griechen einen eranischen Gebrauch mißverstanden haben, wie bei der Ableitung des Gyndes (Hdt. 1, 202), die Reinach richtig erklärt, wäre an sich wohl glaublich; allein so wenig als Weckleins Erklärung befriedigt Reinachs Vermutung, daß die Ketten weiter nichts als eine Reihe von Ringen gewesen seien, durch die Xerxes das Meer mit sich habe verbinden wollen. Wahrscheinlich liegt hier überhaupt gar kein ritueller Akt vor; die ganze Angabe, die bei späteren Schriftstellern immer weiter ausgeschmückt wird, scheint, wie schon O. Müller, Kl. Schr. II, 77 annahm, herausgesponnen aus den Versen des Aisch. *Pers.* 744 f., die nicht, wie Reinach annimmt — und bei der offenbaren Beziehung zwischen beiden Angaben annehmen muß —, jene Überlieferung von der Fesselung des Meeres bereits voraussetzen.

Statuen und Bilder.

Über den Glauben, daß man eine Gottheit in eine Statue hineinzaubern könne, handelt mit großer Gelehrsamkeit De Jong, *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste [o. S. 200]* 136 ff. Der Verfasser gelangt zu dem Ergebnis, daß bereits die altägyptischen Priester künstliche Vorrichtungen kannten, durch die der Volksglaube genährt wurde.

Das Aufhängen einer gefesselten Venusstatue an ihren Ketten hatte nach Radermacher, WDZ. 24, 219 ff. *[vgl. u. S. 354]* in dem christlichen Trier den Zweck, zu hindern, daß der in der Statue noch immer vorausgesetzte schädliche Dämon durch die Berührung mit der Erde neue Kraft gewinne. Über einige verwandte Riten wird u. *[II 'Ge']* berichtet werden. — Über den Aberglauben, der sich

an die Vorstellung eines geheimnisvollen Zusammenhanges zwischen Personen oder Sachen und ihren Abbildern, Spiegelbildern, Schatten oder Namen knüpft, handelt v. Negelein, Arch. f. Rlw. 5, 1 ff. Aus dieser Vorstellung wird u. a. auch der Glaube hergeleitet (18), daß die in das Lykaion Eintretenden, die dem Gotte geopfert wurden (?), keinen Schatten würfen.

Sonstige abergläubische Vorstellungen und Gebräuche. Über die in manchen Kulten geltende Vorschrift, daß der Priester oder der den Ritus vollziehende Laie auf der bloßen Erde schlafen müsse, wie dies für die Selloi (Hdb. 355, 6) bezeugt und für den römischen Flamen Dialis mit Sicherheit aus Gellius *n. A.* X, 15, 14 zu erschließen ist, handelt Cook, *Cl. Rev.* 13, 418. Der Verfasser hat m. E. nicht genügend bedacht, daß der Gebrauch sehr verschiedenen Ursprung haben kann; vgl. außer dem u. *[353 f.]* zu Erwähnenden Hdb. 912, 10. — Den bei den Mexikanern und andern Naturvölkern bezeugten Aberglauben, daß der König von einem göttlichen Geist erfüllt sei und wie ein Fetisch für den Segen des Landes sorge, findet H. Meltzer, Philol. 62, 481 ff. — wie vorher schon Frazer — in den Versen τ 107 ff. ausgesprochen. In Wahrheit wird dort aber Penelope nur dem angesehenen und klugen Fürsten eines gesegneten Landes verglichen; daß das Land wegen des Fürsten gesegnet sei und gar, daß der Fürst fetischartig den Segen des Landes verbürge, ist willkürliche Ausdeutung der Stelle.

Über den Gebrauch eherner Geräte zur Abwehr böser Geister vgl. Cook, *JHSt.* 22, 20 ff. — G. H. Chase, *The Shield Devices of the Greeks. Harvard Studies in Class. Phil.* 13, 61 ff. gibt ein reichhaltiges Verzeichnis der in der Literatur und Kunst überlieferten Schildabzeichen, aus der sich die Folgerung ergeben soll, daß von religiösen Wappen in der ältesten Zeit lediglich apotropäische in Betracht kommen, während später auch eine Rücksichtnahme auf den Kultus und auf die mythische Überlieferung bemerkbar wird, auf die letztere namentlich, soweit sie mit dem Besitzer des Schildes, seiner Familie oder seinem Volke in Beziehung steht.

Über den Aberglauben, daß rothaarige Menschen boshaft seien, handelt Radermacher, Philol. 57, 224 f.; d. Jenseits im Myth. d. Hell., Bonn 1903, 51 f. Vgl. R. Andrée, Ethnogr. Parallelen n. F. 271 ff.

'Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch' erörtert R. Lasch, Arch. f. Rlw. 5, 236 ff.; 369 ff. Für die klassische Altertumswissenschaft kommen in Betracht die Erörterungen über die im Innern der Erde eingeschlossenen Dämonen (245) und über die Träger der Erde (249).

c) Aberglauben im Privatleben.

E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (Berlin 1901), bespricht eine Reihe von Gebräuchen, denen sich junge Ehefrauen bei der Hochzeit, Epheben bei der Aufnahme in die Genossenschaft der Familie, des Geschlechtes, der Phratrie oder eines anderen politischen Verbandes, Sklaven beim Eintritt in den Hausstand und nach der Freilassung, ferner Mysten bei der Weihe und — wie wenigstens der Verfasser annimmt — Theoren unterziehen mußten. Bei vielen dieser Riten handelt es sich in der Tat, wie Samter meint, um Initiationszeremonien; doch müssen der Theoros, über den die Überlieferung sehr zweifelhaft ist, und auch der Myste, bei dessen Einweihung einfach die Hochzeitsgebräuche imitiert werden, weil das Mysterion als Eheschließung mit der Gottheit galt, außer Betracht bleiben. Nicht mit Recht faßt Samter diese Initiationsriten meist als Versöhnung der am Herde des Hauses oder der weiteren Gemeinschaften verehrten Ahnengeister (vgl. dagegen Monatsschr. für höhere Schulen 1, 275 ff.); wie so viele moderne Forscher ist auch S. durch das Irrlicht der Analogien des heutigen Volksbrauches auf falsche Bahnen geleitet worden. Die von ihm verglichenen Riten sind keineswegs einheitlich; sie gehören sehr verschiedenen Gedankenkreisen an. Die an der Tür, wo Götterbilder als Apotropaia angebracht waren, und am Herde oder Altar, dem Sitze der Götter der verschiedenen kleineren oder größeren Verbände, vorgenommenen heiligen Handlungen bezwecken wirklich nur die Aufnahme in die Kultgemeinschaft. Dagegen ist die Überschüttung der Braut und des neuen Sklaven ein Fruchtbarkeitszauber gewesen, wie nicht allein die antiken Schriftsteller bezeugen, sondern auch aus antiken Analogien hervorgeht. Die Amphidromia waren weder, wie S. Reinach, *L'anthropologie* 1899, S. 663 ff. (vgl. dagegen Vürtheim, *Mnemos.* 34, 73) aus einem modernen esthnischen Gebrauch folgert, bestimmt, dem Kinde die Stärke des Vaters zu geben, noch lassen sie sich mit der Umführung der Braut um den Altar vergleichen, wie Samter meint, der in ihnen einen Initiationsakt erkennt, vielmehr sind sie nach den von Samter zu

sonderbaren Folgerungen benutzten Worten des Platon (*Theait.* 160 e) ein Gottesurteil gewesen, durch das ursprünglich festgestellt wurde, ob das Kind lebensfähig und deshalb aufzuziehen sei (vgl. Berliner phil. Wochenschr. 26, 1137 f.; s. auch Glotz, *L'ordalie dans la Grèce antique,* 105), also eine Zeremonie, wie sie bei manchen Völkern, z. B. in Rom im Kult des Pilumnus und Picumnus (Serv. *VA* 10, 76), vorkommt. Die Haarschur der Braut, der vestalischen Jungfrau, des Freigelassenen (sowie bei den Griechen des Epheben) bedeutet ursprünglich nicht die Hingabe an die Gottheit, sondern den Anfang eines neuen Lebens: man dachte nämlich im Haar die Lebenssubstanz wohnhaft. Daß der *pileus* oder *apex* des *flamen* die früher allgemein übliche Kopfbekleidung gewesen sei, ist von Helbig schlagend erwiesen, dessen Ergebnisse durch Samters Untersuchung, wenn seine Behauptungen richtig wären, nicht ergänzt, sondern vollkommen umgestoßen würden; der Verfasser meint nämlich, der *flamen* trage den Hut oder als Ersatz für diesen die Wollbinde, weil der Priester verhüllt opfere. Das *filum*, mit dem der Olivenzweig am *pileum* befestigt wurde, ist gewiß von den *στέμματα* nicht zu trennen; der *flamen Dialis* trägt es, weil er als Schutzflehender zu dem höchsten Gott tritt. Daß derselbe zum *pileum* das Fell des Opfertieres verwendet, hat nichts mit dem Gebrauch zu tun, wonach man sich bei gewissen heiligen Handlungen auf ein Fell legte; letzteres ist ebenso wie das *ἀγρηνόν,* das wollene Netzkleid des Wahrsagers und die Wollenfäden, mit denen der delphische *ὀμφαλός* umwunden war, daraus zu erklären, daß man der Wolle die Fähigkeit zuschrieb, die vorausgesetzte dämonische Substanz besonders gut zu übertragen. — Kann der Referent demnach den Hauptergebnissen des Verfassers nicht folgen, so gesteht er doch gern, von ihm viele Anregungen empfangen zu haben und auf bedenkliche Punkte der bisherigen Auffassung aufmerksam geworden zu sein.

Über Gebräuche bei der *Grundsteinlegung* eines Hauses, die sich aus altgriechischer Zeit bis in die Gegenwart forterhalten haben, handelt Dragumis, *BCH.* 24, 527 f.

Die abergläubischen Vorstellungen, welche die Römer (z. B. Varro *l l* 5, 69; Plaut. *Pseud.* 107; *mil.* 697) und andere Völker (z. B. Assyrer, Luk. *d S* 55) mit den *Augenbrauen* verbanden, erklärt W. Otto, Philol. 64, 182 aus der Anschauung, daß in den letzteren das Leben liege, daß man sich also durch ihre Darbringung in die Gewalt desjenigen stelle, dem man sie weihe.

Geschlechtsleben.

Über den Aberglauben, der sich an die *Katamenien* knüpfte, handelt A. Mommsen, Philol. 58, 344 aus Anlaß des *ῥάκος*, das nach attischen Inschriften der Artemis *Βραυρωνία* umgetan wurde und hier ohne Rücksicht auf die Zerlumptheit einfach das Gewand bedeutet, in dem das Mädchen zum erstenmal die Katamenien durchgemacht hat, das aber dann überhaupt der Gottheit dargebrachte Gewänder bezeichnet haben soll.

Über den antiken *Liebeszauber*, den zuletzt O. Hirschfeld in seiner Königsberger Dissertation 1863 dargestellt hatte, handelt R. Dedo, *De antiquorum superstitione amatoria*, Diss. Greifswald 1904. In Anbetracht der zahlreichen in den letzten Jahrzehnten gemachten Papyrusfunde, welche das antike Zauberwesen betreffen, wird der Leser leicht mit der auch vom Verfasser selbst genährten Hoffnung an die Arbeit herantreten, daß das Verständnis des Liebeszaubers wesentlich gefördert sei. Dies ist jedoch nicht der Fall und kann bei der Art, wie D. seine Aufgabe angefaßt hat, auch gar nicht der Fall sein. Er bespricht die literarisch bezeugten Arten des Liebeszaubers, indem er die entsprechenden Stellen der Papyri vergleicht; diese aber tragen nur an wenigen, meist längst festgestellten Stellen zur Berichtigung unserer Vorstellung von den bei den Dichtern beschriebenen Zauberhandlungen bei. So ist denn die Arbeit D.s in ihrem ersten Teil, der sich mit den Zauberhandlungen selbst beschäftigt, ohne rechten Ertrag geblieben, und es fehlt auch nicht an falschen Urteilen; so werden *τροχός* (*τροχίσκος*, *τετράκνημος κύκλος*) und *ῥόμβος*, die allerdings später verwechselt werden, nicht mit Recht als ursprünglich wesensgleich und die Angabe, daß man den Vogel Wendehals an das Rad gebunden habe, als eine willkürliche Erfindung, die nur die Anwendung des Wortes Iynx für das Zauberrädchen erklären sollte, bezeichnet. Wirklich fördersam hätte die Untersuchung nur dann werden können, wenn der Verfasser die Zauberpapyri gründlicher studiert, die kunstarchäologische Überlieferung, die seit O. Jahn doch auch wesentlich Neues gelehrt hat oder doch hätte lehren können, gleichmäßig berücksichtigt, endlich auch die in den Mythen selbst liegenden Andeutungen beachtet hätte. Namentlich die letztere Überlieferungsquelle hätte ihn belehrt, daß auch dieser Zweig des antiken Aberglaubens keineswegs immer so starr und unveränderlich gewesen ist, als er uns später entgegentritt; er würde versucht haben, was

er jetzt am Schluß dieses ersten Abschnittes für unmöglich erklärt, die Geschichte des Liebeszaubers darzustellen. — Der zweite Teil der Arbeit befaßt sich mit dem Liebeszauber bei den Dichtern. Mit Recht macht er gegen Bruns geltend, daß die zahlreichen römischen Darstellungen dieser Art von Magie in der Hauptsache nicht aus der Anschauung des Lebens geschöpft, sondern konventionelle Wiederholungen eines feststehenden literarischen Typus sind; auch daß sie sich hierbei mehr an die Alexandriner als an die jüngere Komödie anschlossen, kann als wahrscheinlich gelten, obwohl nur wenige alexandrinische Schilderungen dieser Art erhalten sind. Aber sicher irrt D., wenn er zum Beweise für die Unwirklichkeit der römischen Zauberbeschreibungen auf wirkliche oder vermeintliche Widersprüche in der Beschreibung der Zauberakte hinweist. Das über Virg. *Ecl.* 8, 101 Bemerkte hat bereits Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 1905, 1217 berichtigt; aber auch was D. über die Beschwörung der Dido bemerkt, ist hinfällig; da die Königin darauf ausgeht, die Schwester zu täuschen, ist ihre Erklärung, daß sie entweder sich von Liebe befreien oder den Geliebten zur Liebe zurückbringen wolle, ganz passend, und daß das Hippomanes nur dem zu Bezaubernden selbst und nicht unter Umständen einem an seine Stelle gesetzten Gegenstande eingeflößt wurde, läßt sich aus dem Schweigen der übrigen Quellen nicht mit Sicherheit folgern. Es ist aber m. E. auch prinzipiell nicht richtig, mit der Forderung vollständiger Korrektheit an derartige Schilderungen heranzutreten, die doch auch in dem Falle, daß sie wirkliche Vorgänge nachbildeten, der Darstellung lediglich eine bestimmte Färbung geben sollten.

H. Gaidoz, *La réquisition d'amour et le Symbolisme de la pomme* (*École pratique des hautes ét. Sect. des sciences histor. et philol.*, Paris 1902, S. 5 ff.) bestreitet eine besondere Symbolik des Gebrauches, daß sich Liebende Äpfel zuwarfen. Nach dem Verfasser wurzelt die weit verbreitete Sitte einzig in dem Bestreben, dem oder der Geliebten etwas Angenehmes zu erweisen, und hat ebensowenig als die Zusendung von Blumen oder umgekehrt die faulen Eier, mit denen mißliebige Redner beworfen werden, eine verlorene Nebenbedeutung. Vgl. dagegen Hdb. 384, 7.

Den Gebrauch, bei der *Hochzeit* Flußwasser zu verwenden, findet Römer, Abh. Ba. AW. 22, 1905, 448 auch beim sch. Ψ 142 A bezeugt, wo nach dem Verfasser zu lesen ist: *καὶ εἰς τοὺς θαλάμους* (*cod.* *ποταμούς*) *ἀπὸ τῶν ποταμῶν ὕδωρ ἐκόμιζον*. —

Vgl. ferner über abergläubische Sitten bei der Eheschließung P. Sticotti, Zu griechischen Hochzeitsgebräuchen, Festschr. f. Benndorf 185 ff., über Feuer und Fackel im Hochzeitsritual Miloje Vassits, Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen *[o. S. 332]*, 76 ff. Eine zusammenfassende Darstellung der antiken Hochzeitsgebräuche gibt Lécrivain in dem Artikel '*Matrimonium*' bei Daremberg-Saglio.

Den *Fruchtbarkeitszauber* der *Luperci* hat bekanntlich Mannhardt, WFK. 1, 251 ff. mit zahlreichen anderen Gebräuchen unter dem Namen 'Schlag mit der Lebensrute' zusammengefaßt. An diese Untersuchungen knüpfen C. Müller, Zs. d. Ver. f. Volksk. 10, 332 und Thomsen *[u. II 'Artemis Ὀρθία']* an. Furtwängler, Sitzber. Ba. AW. 1905, 457 vergleicht ein eigentümliches Instrument in der Hand zweier der bisher als dreileibiger Typhon, von ihm aber als Tritopatores *[s. II das.]* gedeuteten schlangenleibigen Dämonen vom Giebel des Porostempels von der Akropolis. Er sieht darin einen Riemen und meint, daß man den Tritopatores das Symbol des Fruchtbarkeitszaubers in die Hand gab, weil man sie ὑπὲρ γενέσεως παίδων anrief. Nicht wahrscheinlich ist m. E. die Vermutung, daß ursprünglich der Schlag die Zauberkraft des Geschlagenen erhöhen sollte.

Die *Hieropornie* und die sakrale *Kastration* bespricht †Ed. Hahn, Demeter und Baubo, Versuch einer Entstehung des Ackerbaues, Lübeck o. J., 45 ff. Beide Gebräuche werden darauf zurückgeführt, daß man den Pflug einem Phallos verglich, durch den die widerstrebende und sich an ihrem Vergewaltiger durch Verstümmelung rächende Göttin Erde zur Fruchtbarkeit gezwungen würde. Daß man diese Vergewaltigung und Verstümmelung nachgebildet habe, ist nicht erwiesen, und auch die mythologischen Deutungen des Verfassers sind großenteils irrig, z. T. dilettantisch begründet. Gleichwohl hat die von ihm zwar nicht zuerst erschlossene, aber doch zuerst in ihrer Bedeutung erkannte Vorstellung wirklich einst bestanden; es wäre schade, wenn sie wieder ganz vergessen werden sollte.

Einige neue Vorschriften für den *Geburtszauber* teilt Kroll, Philol. 57, 131 nach *cod. Laur.* 28, 34 f. 32 v mit. — Über den Gebrauch der Fackel bei dem nach der Geburt eines Kindes zu vollziehenden Ritus handelt oberflächlich Miloje Vassits, Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen *[o. S. 332]* S. 74 ff.

Totenkult.

Über antike und andere Totengebräuche spricht Samter, Phil. Jahrb. 15, 34. Das Anzünden der Kerzen an der Leiche wird als ein Averrunkationszauber gedeutet; die Sitte, den Sterbenden auf die Erde zu legen, soll den Zweck gehabt haben, ihm den Eintritt in die Unterwelt zu erleichtern (36 f.). Für das Wegküssen des letzten Atemzuges, das S. in der jetzt ziemlich allgemein anerkannten Weise aus dem Bestreben erklärt, die entweichende Seele aufzufangen und festzuhalten, werden einige neue Parallelen geboten (37 ff.). Besprochen werden ferner der Gebrauch, das Totenhaus auszufegen (39 ff.), und das Bohnenessen (41 ff.; vgl. unten *[VIII 'Bohne']*). Der erste Teil dieser Erörterungen deckt sich z. T. mit einer anderen Untersuchung Samters. Derselbe behandelt nämlich auch in der Festschr. f. Hirschfeld 249—256 einige in römischen Bestattungsgebräuchen sich aussprechende mythologische Vorstellungen. Die *depositio*, d. h. die Sitte, den Sterbenden auf die Erde zu betten *[u. 352]*, bezweckte nach S., ihn mit seinem künftigen Aufenthalt in nahe Berührung zu bringen; aus demselben Grunde legt man in Thüringen dem Sterbenden etwas Erde auf die Brust. Die Erklärung ist möglich: dagegen wird die Barfüßigkeit der Trauernden nicht mit Recht als ein Rest der alten Sitte bezeichnet, gottesdienstliche Handlungen nackt zu begehen. Zum Schluß macht S. auf Darstellungen des Leichenzuges aufmerksam, auf denen der Tote — entgegen der vorherrschenden Sitte — mit dem Kopf nach vorn getragen wird; eine Erklärung vermag auch er dafür nicht zu geben.

Helbig, Zu den homerischen Bestattungsgebräuchen, Sitzber. Ba AW 1900, 199 ff. hebt hervor, daß, wie sich aus den von Skias in der Nekropole von Eleusis gemachten Funden ergebe, die Griechen wie die Italiker die Leichenverbrennung kannten, daß sich aber mit der mykenischen Kultur die Sitte durchsetzte, die Toten zu begraben. Die damaligen Bewohner Griechenlands glaubten bekanntlich an eine tatkräftige Weiterexistenz der Toten; sie statteten deshalb zumal die vornehmeren Gräber mit einem reichen Apparat von Objekten aus und widmeten den Toten einen mit blutigen Opfern verbundenen Kultus, weil sie annahmen, daß die Seelen die Empfindung von den auf der Welt vorgehenden Dingen bewahrten. Daß noch zur Zeit der aiolischen Wanderung dieser Glaube vorherrschte, wird (202) aus dem Grabe des Protesilaos bei Elaius erschlossen. Aber bald nachher müssen nach H. sowohl die Aioler wie die Ionier zur Feuerbestattung

übergegangen sein, und da nach dem bisherigen Glauben der Zusammenhang der Seele mit der Oberwelt auf dem Fortbestehen des Körpers beruht hatte, so war natürlich, seit die Leiche durch Feuer zerstört wurde, der Glaube an ein Fortwirken der Seele unmöglich. In der Tat findet sich im Epos kein Wort über Totenkult, doch ist in dem neuen Glauben nach H. (203 ff.) nicht mit Rohde das Resultat eines rein geistigen Entwicklungsprozesses — dagegen soll schon der geringe Widerstand sprechen, den die neue Lehre der alten gegenüber bewies —, sondern das Produkt der trüben äußeren Verhältnisse der Kolonisten zu sehen, die in der völligen Abscheidung der Seele geradezu etwas Tröstliches fanden. Außerdem soll das Fehlen altberühmter Ahnengräber in dem Neuland dazu beigetragen haben, den Seelenkult zu verdrängen. Ganz ist indessen die neue Vorstellung nach H. auch in der Blütezeit des ionischen Liedes nicht durchgedrungen; der Verfasser versucht, mannigfache Gebräuche hinsichtlich der Ausstattung der Leiche auf dem Scheiterhaufen, z. B. die Beigabe von Honig, die er aus einem alten Mumifizierungsprozeß erklärt (221 ff.), und mancherlei Vorstellungen, wie die des Achilleus, der befürchtet, daß der verbrannte Patroklos doch von Hektors Lösung Kunde erhalten könne, Ω 592 ff. (239), als *Survivals* der alten mykenischen Vorstellung zu erweisen. Auch in der langen Auseinandersetzung des Patroklos Ψ 74 ff. sieht H. (230) den Beweis, daß die sich aus dem neuen Bestattungsgebrauch ergebende Lehre keinesfalls schon allgemein anerkannt gewesen sein könne, da sie der Dichter sonst schwerlich so ausführlich hervorgehoben hätte. Der von dem Verfasser behauptete zweimalige Wechsel der Bestattung (vorhistorische Verbrennung, mykenische Beerdigung, homerische Verbrennung), ist m. E. nicht erwiesen und nicht sehr wahrscheinlich; eher ist anzunehmen, daß beide Bestattungsarten nebeneinander bestanden und daß man oft beide verband, indem die angebrannten Gebeine nachträglich unter einem Erdhügel begraben wurden. Aus einem solchen Nebeneinanderbestehen verschiedener Gebräuche lassen sich nach Ansicht des Referenten die allerdings vorhandenen Widersprüche in den eschatologischen Vorstellungen des Epos genügend erklären, wenn die Inkonsequenz auf diesem Gebiet überhaupt der Erklärung bedarf. Auch im einzelnen sind die Aufstellungen des Verfassers nicht durchweg überzeugend. Die Honigspenden beim Totenopfer, die Usener, Rh. M. 57, 182 *[s. o. 305]* von der Vorstellung ableitet, daß den Totenseelen als den Bewohnern des glückseligen Landes dessen eigentümliche Nahrung zukomme, erklären sich einfach aus den im Hdb. 908 f. zusammengestellten Ideen.

Da C. M. Kaufmanns großes Werk 'Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums', bereits o. *[308]* besprochen worden ist, kann gleich über die Arbeiten berichtet werden, die einzelne Formen des Totenkultus behandeln.

Daß die *Witwenverbrennung* urindogermanisch war und nur in der vedischen Zeit in Indien eine kurze Unterbrechung erfuhr, sucht L. Bloch, N. Jahrb. 7, 45 zu erweisen. Das Bestehen der Sitte bei den Griechen wird aus den Sagen von Euadne, Alkestis, Polyxena, Laodameia gefolgert. Ersetzt soll sie sein durch den Gebrauch, den Toten Statuetten von Frauen mit in das Grab zu geben, wie sie bekanntlich in praehistorischen Gräbern vielfach gefunden werden. — Über die Sitte, die *Füße* der Toten *zusammenzubinden*, damit sie nicht zurückkehren können, spricht v. Negelein, Zs. des Vereins f. Vk. 11, 266 f., über den dem Gestorbenen zum Antritt der Reise ins Jenseits mitgegebenen '*Totenschuh*' (Hdb. 1332, 2) Hoefler, ebd. 455 ff. Über die *Fackel* im Totenkult vgl. außer Samter *[o. 347]* Miloje Vassits, Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen *[o. S. 332]* 80 ff. — Daß nicht nur in Keos, für das ein inschriftliches Zeugnis vorliegt, sondern auch bei anderen Griechen eine *Totenspende* gleich bei der Bestattung üblich war, erweist W. Barth, N. Jahrb. 5, 177 aus dem bekannten Fragment der *Tagenistai* des Aristophanes (I, 517 Nr. 488 Ko., εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει) und aus Soph. *Antig.* 427 ff., wo Antigone, nachdem sie zuvor (245 ff.) die allen, auch den Fremden obliegende Pflicht der Bestreuung mit Erde erfüllt hat, nun auch die speziell den Verwandten zukommende Spende darbringt. Man nahm an, daß die Toten gleich nach dem Tode am meisten der irdischen Nahrung bedürfen; daher werden die Intervalle, in denen die Spenden dargebracht werden (3., 9., 30. Tag, Jahrestag) immer größer. Der Gebrauch der Totenspende bei der Bestattung besteht, wie der Verfasser nachweist, noch jetzt in vielen Teilen Griechenlands. — Das *Pferdeopfer* war nach P. Stengel, Arch. f. Rlw. 8, 203, ursprünglich durchaus chthonisch. Auch Helios, dem in Rhodos Pferde ins Meer versenkt und an anderen Orten verbrannt wurden, war nach St., der (206) an die ihm dargebrachten νηφάλια erinnert, unterweltlich. Geopfert wurden nur weiße Rosse, was der Verfasser (212) mit der Vorstellung vom Schimmelreiter und mit Persephones Bezeichnung als λεύκιππος (Pind. *O* 6, 95) kombiniert. Daß sich dies, wie der Scholiast z. d. St. (160 b) behauptet, auf den Aufstieg in den Olymp beziehe, leugnet St., wie ich glaube, nicht mit Recht; man könnte

den Mythos z. B. daraus erklären, daß man den Toten weiße Rosse ursprünglich zu dem Zwecke opferte, ihnen den Aufstieg aus dem Hades zu ermöglichen. Den chthonischen Charakter des Helios hat St. nicht erwiesen. — Über *Geldstücke*, die dem Toten mitgegeben wurden, wird u. *[II 'Charon']* gehandelt werden. — Über die Sitte, den Toten *Kränze* zu weihen, spricht M. Siebourg, Arch. f. Rlw. 8, 390 bei der Veröffentlichung zweier aus Palästina stammender Goldtänien in Köln. Der Verfasser erklärt den Gebrauch der Totenbekränzung, der in späterer Zeit zur Mitgabe goldener Tänien oder zur Darstellung der Tänia auf dem Grabstein führt, aus der Vorstellung, daß die seligen Toten beim Gelage sind (vgl. V *A* 6, 665).

Eine etwas ausführlichere Besprechung verlangen die *Leichenspiele*. In einem Aufsatz über die Olympionikenliste, in dem der historische Unwert dieser auf Hippias von Elis zurückgehenden Liste und der mit ihr untrennbar verbundenen Geschichte der Spiele überzeugend nachgewiesen wird, stellt A. Körte, Herm. 39, 224 ff. die Behauptung auf, daß alle Spiele ursprünglich Leichenspiele gewesen seien. Es wird dies nicht allein für Olympia, dessen Agon in alter Zeit zu Ehren des Pelias gefeiert wurde, und Rhodos, dessen Halieia einst dem Tlepolemos galten, gefolgert, sondern auch für die Isthmien, Nemeien und Pythien vermutet, und zwar für die ersteren beiden aus dem sepulkralen Charakter des Eppichkranzes, für die Pythien aber, die zunächst als Leichenspiele für die Gefallenen des wesentlich thessalischen Amphiktyonenheeres gegolten haben sollen, daraus, daß der Lorbeer für die Sieger noch lange aus dem thessalischen Tempetal geholt wurde. Allein letzterer Gebrauch wird in der Legende selbst vielmehr mit der Entsühnung des Apollon im Peneiostal begründet; eine gewiß alte, d. h. bis ins VI. Jahrhundert hinaufgehende, an sich ganz unverdächtige Legende, deren Voraussetzungen zu verwerfen wir kein Recht haben. Demnach wußte die unmittelbar auf die Stiftung der Pythien folgende Generation nichts davon, daß diese ursprünglich ein Totenfest waren: Ritus und Legende erklären sich vollständig aus der am Anfang des VI. Jahrhunderts gesuchten engeren politischen und mythischen Verknüpfung zwischen Thessalien und Delphoi. Was die Olympien, Nemeien und Isthmien anbetrifft, so haben allerdings die Griechen selbst in den Gestalten, denen jene Spiele galten, Pelias, Archemoros und Melikertes, historische Personen gesehen, aber gewiß nicht mit Recht: sie sind vermenschlichte Götter. Zwischen diesen, d. h. den eigentlichen Heroen, und den heroisierten

Toten hat nun aber in der älteren Zeit ein später allerdings allmählich verschwindender Unterschied bestanden: jenen gebühren regelmäßig wiederkehrende, diesen einmalige Opfer. Ist demnach die Gleichstellung der Kampfspiele für Patroklos mit den großen hellenischen Athlen nicht zulässig, so waren doch auch die letzteren, das ist das Richtige an Koertes Kombination, wenigstens z. T. chthonisch: nur galten sie nicht einzelnen Toten, sondern den Göttern der Unterwelt, welche die Griechen zwar nicht zu allen Zeiten, aber sicher in der Blütezeit des Rittertums von den gestorbenen Menschen sonderten. Nur insofern, als man vergessen hatte, daß jene Heroen, denen man die großen Feste feierte, ursprünglich Götter gewesen waren, hatte schon in jener frühen Zeit die Verdunkelung der ursprünglichen Vorstellung begonnen.

Die hier vorgetragene Ansicht, daß der Unterschied zwischen den Gottheiten der Unterwelt und den Toten zwar früh, doch erst allmählich verwischt worden sei, wird allerdings in neuerer Zeit vielfach bestritten. Es führt dies zu der auch wirklich ausgesprochenen Konsequenz, daß viele Götter, die chthonische Züge tragen, ursprünglich Ahnengeister waren. Die Totenseelen wurden nach J. Harrison, *JHSt.* 19, 205 ff. bald als neutral, bald als freundlich, bald als feindlich vorgestellt. Im ersteren Fall hießen sie *Κῆρες*, *Μοῖραι*, *Τύχαι*, im zweiten *Χάριτες*, *Εὐμενίδες*, *Λευκαὶ κόραι*, im dritten *Ἐρινύες* 'die Zürnenden' (211 *[vgl. II 'Erin.']*). Erst der Sieg der Achaier, deren Vorstellungen Homer wiedergibt, machte dem alten Schlangen- und Totenkult in Griechenland ein Ende (223), aber umgebildet lebt er auch später noch als Dienst des *Ἀγαθὸς δαίμων* und der *Ἀγαθὴ τύχη* fort (224), und auch viele der späteren griechischen Götter sind, wie die Verfasserin in Übereinstimmung mit Cicero glaubt, ursprünglich Menschen gewesen, die — das soll das Neue an ihrer Betrachtungsweise sein — zuerst als Ahnenseelen Verehrung fanden (231).

Über das *Schicksal der Seele nach dem Tode* handeln zusammenfassend mehrere ausführliche Artikel bei Daremberg-Saglio, besonders '*Manes*' (Hild) und '*Inferi*' (Durrbach), über den Glauben an die Wiederkunft der gespenstischen Seele '*Larva*' (Hild) und '*Lemures*' (Hild). — Mit dem Wiedereingehen der Totenseelen in das Leben, mit einer primitiven Seelenwanderungslehre, an die viele noch auf der niedrigsten Kulturstufe stehenden Völker geglaubt haben und glauben sollen, beschäftigt sich der sehr interessante Aufsatz von Dieterich, Mutter Erde (Leipzig, Berlin

1905; vgl. auch Jahrb. des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1903, S. 124). Die Untersuchung, über die hier nur soweit zu berichten ist, als sie sich mit der Erklärung von Volksgebräuchen befaßt — über einige mythologische Ergebnisse s. u. *[II 'G e']* — geht aus von Aug. *c d* 4, 11, wo es in Verspottung der Theokrasie von Iuppiter heißt: *ipse levet de Terra et vocetur Levana;* durch Vergleichung des römischen Gebrauchs, Kinder, die noch keine Zähne haben, nicht zu verbrennen, sondern zu begraben, und der bekannten Bezeichnung des aufgegebenen Kranken als *depositus*, namentlich aber unter Hinzuziehung zahlreicher, über die ganze Erde zerstreuter Sitten gelangt der Verfasser dazu, eine primitive Vorstellung anzunehmen, nach der die Sterbenden, die deshalb auf die Erde gelegt werden *[o. 347]*, ihren Geist an diese abgeben, aus der er dann wieder aufsteige und in die auf die Erde gelegten eben geborenen kleinen Kinder eingehe. Weiter als die Vergleichung allophyler Gebräuche führt auch in diesem Fall die sorgfältige Betrachtung der antiken Zeugnisse selbst. Augustin, *c d* 4, 11 benutzt bei der Bekämpfung der stoischen Theokrasie ein Exzerpt, das er sich aus der Aufzählung der Indigitamente im XIV. Buch der varronischen *Antiquitates rerum divinarum* angelegt hatte. Das Exzerpt lautete etwa: *Diespiter, qui partum perducit ad diem; Mena, quam praefecerunt menstruis feminarum; Lucina, quae a parturientibus invocatur; Opis .. (quae) opem fert nascentibus, excipiendo eos sinu terrae; ... Vaticanus .. (qui) in vagitu os aperit .. Levana (quae) levat de terra* usw. Wer diese Liste aufstellte, nahm als herrschenden Gebrauch an, daß die Kreissenden die Kinder auf der Erde liegend oder vielleicht, wie dies durch archaische Kunstwerke als alte Sitte der klassischen Völker erwiesen wird, übrigens noch jetzt bei vielen Völkern in Gebrauch ist (zahlreiche Nachweisungen bei v. Basiner, Rh. Mus. 60, 618), kauernd oder knieend gebaren, so daß das Kind auf die Erde fiel. Das durch den unsanften Stoß erregte erste Wimmern wurde der Erde zugeschrieben (Numen. bei Lyd. *mens.* 3, 37); man bezog später darauf, daß Hermes, der Geber der Rede, Sohn der Maia-Gaia genannt wird (Macr. *S.* I, 12, 20). Dies ist ein späteres Mißverständnis, denn der Laut, den die Erde gibt, ist nach der ursprünglichen Auffassung nicht, wie es hier und auch von D. (35, A. 1) angenommen wird, die artikulierte Rede, sondern das Wimmern gewesen; auch setzt die ganze Annahme die junge Vorstellung vom Hermes bereits voraus. Trotzdem scheint die zugrunde liegende Anschauung von der durch ihre Berührung die Sprache verleihenden

Erde sehr alt zu sein; wahrscheinlich bezieht sich nämlich ein Namen Gaias, *Κουροτρόφος* darauf, daß durch das Schreien des Kindes seine Lebensfähigkeit und damit eine allerdings beschränkte Verpflichtung der Angehörigen, es aufzuziehen, festgestellt wurde. Der Brauch hat wegen seiner rechtlichen Bedeutung und wohl auch wegen der mit ihm verbundenen Zeremonien mancherlei Spuren hinterlassen: zu ihnen wird auch ein Teil der von D. verglichenen Riten gehören. So nahe es lag, die stimmeverleihende Göttin auch zur Lebensspenderin zu machen, so läßt sich doch weder aus den bisher besprochenen Riten noch aus anderen Spuren mit irgendwelcher Sicherheit die Vorstellung erschließen, daß bei der Berührung des Bodens eine der in der Erde schlummernden Seelen in den bisher leblosen Fötus eingehe. Noch weniger ergibt sich diese Anschauung aus der Nichtverbrennung der Säuglinge. Auch diese Bestimmung war weit verbreitet und soll sich noch jetzt bei den Banyanen finden, die als Grund dafür, daß sie Kinder unter fünf Jahren nicht wie ihre sonstigen Toten verbrennen, sondern beerdigen, die Unbekanntschaft der Kinder mit Gott angeben. Vielleicht enthält diese moderne Begründung eine Spur der ursprünglichen Vorstellung: es scheint nämlich, als habe man die Verbrennung, die nach *H* 410 die Sühnung der Seele bezweckt, in ältester Zeit bei Säuglingen deshalb unterlassen, weil man ihnen keine Seele zuschrieb. Allerdings knüpft Plinius *n h* 7, 72 die Bestimmung, daß die Kinder, die nach dem ersten Zahn sterben, verbrannt werden dürfen, wahrscheinlich an die § 70 von ihm berichtete Tatsache an: *dentes autem tantum invicti sunt ignibus nec cremantur cum reliquo corpore;* allein das ist wahrscheinlich sekundär. War es üblich, daß beim Einsammeln der Asche auf die allein unverbrannten Zähne geachtet wurde, so konnte sich leicht der Brauch entwickeln, die Verbrennung dann nicht stattfinden zu lassen, wenn keine Zähne da waren. Auch die ebenfalls in diesen Kreis gehörige Vorstellung, daß die Säuglinge, die *ἄωροι*, nach dem Tode als Gespenster umgehen, ist nachträglich entstanden: als vergessen war, daß sie einst als unbeseelt betrachtet waren, ließ man ihre Seelen rastlos umherschweifen, weil sie nicht gesühnt waren. Die Vorstellung, daß die Kinder aus der Erde entstehen, daß sie durch wiedergeborene Seelen beerdigter Kinder belebt werden, hätte sich zwar vielleicht aus diesem Vorstellungskreis heraus entwickeln können; aber innerhalb der antiken Welt gibt es keine ausreichenden Zeugnisse dafür, daß dies wirklich geschah, und auch von neueren Völkern weiß D. nur Nordamerikaner anzuführen, die verstorbene Kinder am Weg beisetzen, damit

ihre Seelen von vorübergehenden Frauen konzipiert werden können. — Mit der Arbeit von Dieterich, zu der Paul Dhorme, Arch. f. Rlw. 8, 551 ff. und Nöldeke, ebd. 161 (z. B. Jes. Sir. 40, 1), semitische Parallelen beibringen, berührt sich in der Methode wie auch in den Ergebnissen eine etwas jüngere Untersuchung von L. Radermacher, Westd. Zs. 24, 219 ff.. in welchem die aus der Alkyoneus- und Antaiossage bekannte Vorstellung von der kraftgebenden Natur der Erde erörtert wird. R. vergleicht die auch von Dieterich besprochene Sitte, schwächliche Kinder auf die Erde zu legen und Götzenbilder, wie es von der Venus in Trier *[o. 340]* bezeugt ist, auf dem Kirchhof aufzuhängen; aus derselben Vorstellung erklärt er — überflüssigerweise — den Gebrauch, gefährliche Verbrecher in einem eisernen Käfig zu verbrennen.

Ausführlich wurde in der Berichtsperiode der *Seelenvogel* und das Gespenst in der Gestalt eines menschenköpfigen Vogels behandelt. Aus der richtigen Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Homer und dem Volksglauben, die E. Rohde zwar nicht zuerst gefunden, aber zur allgemeinen Anerkennung gebracht hatte, ergab sich von selbst, daß die später in der bildenden Kunst wie in der Literatur, im Totenkult wie im Aberglauben fortlebenden Vorstellungen von den *Sirenen* nicht durchaus aus der *Odyssee* abzuleiten, vielmehr z. T. als die Ausläufer der volkstümlichen Anschauungen zu betrachten seien, die das Epos aufgenommen und verklärt hatte. So hat denn Rohde selbst (Ps. II² 411) stillschweigend die Sirenen wie die Harpyien als Gespenster bezeichnet, und viele sind ihm darin gefolgt; so ist z. B. im Hdb. 1, 344 angenommen worden, daß sie ursprünglich Todesdämonen waren. Auch der bekannte, übrigens in seinem Ergebnis keineswegs sichere Aufsatz von Crusius, der die Sirene auf Grund einer Kunstdarstellung als Mahrte des Mittagsschlafes faßte *[o. Bd. 81 S. 284]*, geht von der Vorstellung aus, daß sie ein Gespenst des Volksglaubens gewesen sei. Es ist deshalb schwer zu begreifen, wie der Verfasser der neuesten zusammenfassenden Schrift über diesen Vorstellungskreis (Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig 1902; vgl. über dess. Verf. Dissertation *de Sirenibus* o. *[Bd. 102 S. 237]*) zu dem Urteil kommen konnte, daß alle bisher aufgestellten Deutungsversuche der Sirenen 'mit Ausnahme der grundlegenden Untersuchung von Crusius' von der bekannten Erzählung der *Odyssee* ausgehend spätere, namentlich dem Volksglauben entstammende Notizen entweder vernachlässigen oder gewaltsam dem subjektiv gefärbten Bild anzupassen versuchen

und für die Grabsirenen keine passende Erklärung geben können. Nicht einmal das kann dem Verfasser zugestanden werden, daß er zuerst den menschenköpfigen Vogel als Totenseele gedeutet habe: ägyptische Darstellungen dieser Art waren längst bekannt, und daß in der Literatur und Kunst die chthonischen Mächte mit den Totenseelen Funktion und Gestalt tauschen, stand ebenfalls fest. Freilich hatte noch niemand mit solcher Rücksichtslosigkeit alle von den Sirenen überlieferten Vorstellungen aus ihrer ursprünglichen Seelennatur zu erklären und auch andere in Vogelgestalt auftretende Wesen als Geister Gestorbener zu erklären versucht; dies aber ist kein Vorzug der Arbeit Weickers, der (wie Hill, *Cl. Rev.* 17, 375 f. mit Recht hervorhebt) sein Prinzip stark überspannt. Man kann vielleicht dem Verfasser noch zugeben, daß es *τ* 545 die in Adlersgestalt aus dem Körper gefahrene Seele des schlafenden Odysseus sei, die zu Penelope spricht. Bedenklicher ist es schon, die *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* (*κ* 521 u. ö.) und das Eintreten von *κεφαλάς* (*Λ* 55) statt *ψυχάς* in dem bekannten epischen Vers (*Α* 3) *πολλὰς δ'ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν* aus der alten Vorstellung zu erklären, daß die Seele im Kopfe sitze und als Kopf nach dem Tode fortlebe, denn es ist eine naheliegende und einer besonderen Erklärung gar nicht bedürftige Ausdrucksweise, daß für den Menschen der Kopf gesetzt wird (z. B. *Ω* 276); wenn wirklich der in der Luft schwebende Kopf eines Vb. die Seele des erschlagenen Troilos darstellen soll, so ist es in diesem Falle einmal möglich, daß der epische Ausdruck 'kraftlose Häupter' die Kunstdarstellung beeinflußt hat. Immerhin aber kann man hierüber ernstlich zweifeln. Zur Not kann endlich auch wohl noch als möglich bezeichnet werden, daß die 'Heroenvögel', d. h. die Vögel des Memnon, Achilleus, Diomedes, ursprünglich die Seelen der Genossen ihrer Heroen waren. Wenn aber der Verfasser (39) die Allwissenheit der Sirenen, *μ* 189 ff., und (25; 28) die mantische Bedeutung der Vögel überhaupt aus der Vorstellung vom Seelenvogel ableitet, wenn er die zahlreichen späten Mythen, in denen Menschen in Vögel verwandelt werden (22 f.), insgesamt als den Niederschlag des alten Glaubens faßt, daß die Seelen der Menschen nach dem Tode als Vögel fortleben, wenn er das Gorgoneion (31), die Stymphalides (21, 1; 32; 45) und die den Tempel des Apollon reinigenden Schwäne (24) für Seelenvögel hält, wenn er meint, daß Nymphen, weil sie in einzelnen Mythen Menschen rauben und von Kronos' Blutstropfen abstammen sollen, wie die Sirenen in einer schwerlich ursprünglichen Sage von den Blutstropfen des Acheloos (18, 5), Seelenvögel gewesen seien,

Sonstiger Aberglauben. Zauberei und Beschwörungen.

Für einen Teil der hier in Betracht kommenden Arbeiten kann auf den Bericht über die Zaubertexte *[o. S. 235 ff.]* verwiesen werden. Eine ausführliche Darstellung der gesamten antiken Zauberei gibt H. Hubert bei Daremberg-Saglio u. d. W. *Magia.*

Das Einpflöcken von *Krankheiten* behandelt Kahle, Zs. d. Vereins f. Volksk. 13, 438. — Über die Alpträume s. u. *[II, 'Ephialtes']*. — Byzantinische Beschwörungen der *ὑστέρα* sammelt Drexler, Phil. 58, 594 ff. Seltsam ist die auch sonst nachweisbare Vorstellung, daß die Kolik ein Gebärmutterleiden sei. Ebd. 608 werden von demselben zwei der auch von Marcell. Burdigal. erwähnten magischen Ringe besprochen, die gegen Kolik wirksam sein sollten.

Über den Aberglauben *des bösen Blickes*, *Φθόνος*, *Invidia*, spricht Perdrizet, *BCH.* 24, 291 ff. aus Anlaß einer christlichen Inschrift aus Dokimion, welche als Gegenzauber den Vers enthält: *ὁ Φθόνος ἐστὶ κάκιστος, ἔχι δ' ἀγαθόν τι μέγιστον· τήκι τοὺς φθονεροὺς ἐλέγχων τὴν κακίην*: das ist eine Verdrehung des auch sonst zur Abwehr des bösen Blickes verwendeten Spruches *AP* 11, 193. — P. hat über den bösen Blick noch *Rev. ét. gr.* 16, 53 gehandelt. O. Jahns Liste der Denkmäler, die das Auge durch eine Anzahl von Tieren angegriffen zeigen, wird durch vier weitere Exemplare dieser Darstellung ergänzt. — Namentlich die nordische Überlieferung berücksichtigt H. F. Feilberg in seiner Untersuchung über den Aberglauben des bösen Blickes, Zs. d. Vereins f. Vk. 11, 304 ff.; 420 ff. Vgl. auch Hertz, Ges. Abh. 181 f.

Eine aus einem vorchristlichen Grabe Attikas stammende Bleifigur, deren Kopf durch einen Messerschnitt gewaltsam vom Rumpf getrennt ist und deren rückwärts gebogene Beine durch bleierne Bande gefesselt sind, wird unter dem Titel 'eine antike Rachepuppe' von Wünsch, Philol. 61, 26 ff. veröffentlicht, der passend die Wundergeschichte von der Heilung des Theophilos durch die heiligen Kyros und Johannes vergleicht. — Sieben Silberringe des British Museum, durch deren 'Kasten' ein goldener Stift oder Nagel getrieben ist, geben F. H. Marshall, *JHSt.* 24, 332 ff. Anlaß, über die magische Bedeutung des Ringes oder Nagels zu handeln.

Über die *Amulete* ist im ganzen ebenso wenig gehandelt worden als über die Texte, die auf ihnen stehen *[S. 235]*; das ist

um so mehr zu bedauern, da auch der sonst sorgfältige Rieß (Pauly-Wissowa I 1984) hier auf der Oberfläche haften geblieben ist. Erst nach Abschluß der Berichtsperiode erschien G. Kropatschecks Dissertation, *De amuletorum apud antiquos capita duo* (Greifsw. 1907). — Nur einzelne Gebiete wurden (und auch sie mehr gelegentlich) berührt. Über die sich an das '*Siegel Salomonis*' knüpfenden Vorstellungen spricht P. Perdrizet, *Rev. ét. gr.* 16, 42 ff. Das den Ausgangspunkt der Untersuchung bildende, hier zum erstenmal 'veröffentlichte' Kw., ein geschnittener Stein aus Konstantinopel, ist leider im Abdruck so schlecht wiedergegeben, daß selbst mit der Lupe nichts außer einem schwarzen Fleck zu erkennen ist; wertvoll aber sind die sich daran anschließenden Erläuterungen dieses und der ähnlichen Denkmäler. Gewöhnlich sitzt Salomon zu Pferde, was der Verfasser als eine Entlehnung aus dem thrakischen und kleinasiatischen Kult des reitenden Schutzgottes betrachtet. Der von Salomon bekämpfte Krankheitsdämon hat gewöhnlich die Gestalt eines Weibes, das meist vor Salomon hingestreckt liegt und durch die Füße seines Rosses getreten wird. Neben dem König erscheint einmal in der Abbildung und mehrfach in der Beischrift ein Engel *Ἀρααφ*, *Ἀρλαφ* oder *Ἀρχαφ*, der nach Perdrizet nicht als Name des bösen Geistes aufzufassen, sondern vielleicht Salomons erstem Minister, dem in 1001 Nacht erwähnten zauberkundigen Assaf gleichzusetzen ist. Die Nebeneinanderstellung der Namen *Ἰάω*, *Σολομόν*, *Σαβαώ* auf einem geschnittenen Stein des *Cabinet de France* hält P. nicht für eine Ausgleichung Salomons mit Jahwe, die etwa Gnostiker vorgenommen hätten: erstens ist nichts von einer derartigen Lehre bekannt, und zweitens läßt sich die gewöhnliche Ansicht, daß diese Steine gnostischen Ursprungs seien, nicht aufrecht erhalten. Der heidnische Aberglaube hat vielmehr, wie schon Renan erkannte, als die griechischen Namen erschöpft waren, wie von anderen Barbaren so auch von den Juden seltsam klingende Namen entlehnt.

Das *Alphabet* als Zaubermittel reicht nach A. Dieterich, Rh. M. 56, 77—105 bis in die ältesten Zeiten hinauf, wo es eine Kunst war, zu schreiben; D. glaubt eine besondere Beziehung dieses Zauberzeichens zu Grab und Tod erweisen zu können. Ihm tritt mit Recht Hülsen, R. M. 18, 73 entgegen, der nicht nur durchweg die lugubre Bedeutung der sich auf späten Denkmälern findenden Alphabete, sondern in den meisten Fällen überhaupt ihre rituelle Bestimmung bestreitet. Nur für den Kult des Zeus Dolichenos läßt sich eine ganz lokalisierte und vielleicht nicht einmal sehr alte

Superstition der Dedikation von Alphabeten nachweisen. — Die alphabetischen Reihen in den Zauberpapyri wollen Ruelle und Poirée, *Le chant gnostico-magique des sept voyelles* (*Mémoires lus au Congrès international de l'histoire comparée*, Solesmes 1901) als musikalische Noten auffassen, ein Versuch, der Dieterich, Mithrasliturgie 33, 1 nicht sehr ernst stimmt. M. E. sind die Vokale und sonstigen Buchstabenreihen in den Zaubertexten nicht alle gleicher Art; für manche der ersteren ist die auch literarisch bezeugte musikalische Bedeutung nicht ganz unmöglich. — *Ephesia grammata cum papyris maxime collata* sammelt Audollent, *Defixionum tabulae [o. S. 238]*, S. 499 ff.

e) Über die Bedeutung der Zahl im Mythos und Kultus

ist in der Berichtsperiode sehr gründlich gehandelt worden. Von einer Zahlensymbolik kann nach Usener, der Rh. M. 58, 1 ff.; 161 ff.; 321 ff. die Dreiheit bespricht, in älterer Zeit gar nicht die Rede sein; erst die Pythagoreier haben, als sie Maß und Form der Dinge in der Zahl erkannten, bewußt willkürliche Zahlensymbolik getrieben; bei den Zahlanwendungen, die sich in Sage und Brauch des Volkes finden, ist vielmehr die Zahl als eine gegebene, bereitstehende Form zu betrachten, in welche sich eine Vorstellung unwillkürlich gegossen hat (348). Von den niedrigen Zahlen spielt die durch die Zahl der Finger gegebene Fünf im Ritus und in der Sage so gut wie gar keine Rolle — das römische Lustrum soll eigentlich aus sechs zehnmonatlichen Jahren bestanden haben —, weil die Periode, in der man bis zu dieser Zahl zählen konnte und noch nicht die Finger der beiden Hände arithmetisch überschaute, zu kurz war, um sich dem Volksgeist einzuprägen (361). Um so größere Bedeutung haben die Zahlen Sieben und Zwölf, die sich aus Zeiteinteilungen entwickelten: erstere bei den Semiten aus der planetarischen Woche (vgl. Diels, Festschr. f. Gomperz 8 ff.; s. auch u. *[364]*) und, unabhängig davon, bei den Griechen aus der Zahl der Tage, die bis zum Ablauf der ersten Mondphase vergehen — worauf von Usener (350) auch der *βοῦς ἕβδομος [365 ff.]* bezogen wird; die Zwölfzahl dagegen aus der Zahl der jährlichen Mondumläufe. Noch bedeutungsvoller sind Zwei und Drei. Ursprünglich konnte der Mensch nur bis zwei zählen, und da nicht allein Tiere und Menschen in zwei gleiche Teile zerfallen, sondern auch die Himmelserscheinungen sich nach Auf- und Untergang, Tag und Nacht, ab- und zunehmendem Mond, Sommer und Winter sondern (342), so hat lange Zeit die Zweizahl

übermächtige Geltung gehabt. Aber allmählich lernte der Mensch bis drei zählen; und dies ist lange Zeit die höchste benannte Vielheit und deshalb Ausdruck für Vielheit überhaupt gewesen (ähnlich Diels, Festschr. für Gomp. 8, 3). Da die Dauerhaftigkeit des Nachlebens einer Form in naturgegebenem Verhältnis zur Dauer der Zeit steht, für welche sie einst lebendige Geltung gehabt hat, deutet Usener die Dreizahl in vielen späteren Ausdrücken wie *τρὶς μάκαρ*, *τρίδουλος*, *Τριφάλης* als Steigerung ins Wunderbare. So war es auch ein weit verbreiteter Trieb, ja ein Bedürfnis, die wichtigsten und heiligsten Ordnungen des Lebens durch die Dreizahl zu normieren (335) und sich die Gottheit in der Form der Dreiheit vorzustellen (34 f.). Ist diesen Vermutungen auch nicht alle Berechtigung abzusprechen, so geht U. in der Anwendung doch zu weit; er übersieht die vielfachen praktischen Veranlassungen, die auf die Dreiheit hinführen mußten. So war z. B. für den Tempel die Anlage von drei Schiffen durch die den antiken Baumeistern zu Gebote stehenden Konstruktionsmöglichkeiten sehr nahe gerückt: stellte man an das Ende jeder Cella ein Götterbild, so entstand von selbst ein Dreigötterverein. Lampen hat man gewiß oft nicht deshalb dreieckig gebildet, um drei Götter an ihnen anzubringen (47), sondern man wählte diese Zahl der Götter, weil sich aus praktischen Gründen empfahl, die Lampe dreieckig zu bilden. Daß Hermes und Hekate neben Kybele stehen, ist durch die Form der *ναΐσκοι* mindestens mitbeeinflußt. Selbst die größere Leichtigkeit, mit der sich Dreivereine künstlerisch gruppieren lassen, mag dazu beigetragen haben, drei Gottheiten nebeneinander zu stellen. Ebenso verhält es sich mit der Normierung der Lebensordnungen durch die Dreizahl: auch hier sind oft einfache praktische Erwägungen maßgebend gewesen. So empfahl sich z. B. die Drittelung des Monats, aus der U. vielleicht mit Recht die Vorstellung von der dreigestaltigen Hekate herleitet, schon deshalb, weil man dadurch zu übersichtlichen Dekaden gelangte. Ein anderer praktischer Grund, das Bestreben, jeden Zweifel auszuschließen, scheint in sehr alter Zeit zu dem Rechtsgrundsatz geführt zu haben, daß alle mit Worten ausgesprochenen oder symbolischen Beteuerungen, um gültig zu sein, dreimal wiederholt werden müssen; ein Rest davon ist z. B. die weitverbreitete Sitte, bei Schwüren drei Götter anzurufen, woraus ebenfalls Dreivereine von Gottheiten entstehen konnten. Vermutlich hängt es damit auch zusammen, daß im chthonischen Kult und bei den Sühnungen, in denen die Anschauungen jener alten Zeit am reinsten fortlebten, die Dreizahl beinahe unein-

geschränkt gilt: aller Wahrscheinlichkeit nach hatten solche Akte wie das Anrufen des Toten, dessen Leiche man nicht hatte, die Verfluchung oder die Entsühnung, durch die ein Befleckter wieder in die Gemeinde aufgenommen wurde, außer ihrer religiösen einst eine rechtliche Bedeutung. Auch hieraus hat sich dann oft genug eine Zusammenstellung von drei Gottheiten ergeben müssen, wie denn z. B. die christliche Trinitätsvorstellung sehr wahrscheinlich aus der Sitte erwachsen ist, das Taufbad nach antikem Gebrauche dreimal zu wiederholen. Rechnet man dazu noch alle die sehr zahlreichen Fälle, in denen ein vermeintlicher Dreiverein lediglich daraus entstanden ist, daß im Verlaufe der historischen Entwicklung eine Gottheit oder zwei zu zweien oder einer hinzugetreten sind, so bleibt von dem Triebe, sich die Gottheit in der Form der Dreiheit vorzustellen, sehr wenig übrig.

H. Lucas, 'Über die Neunzahl bei Horaz und Verwandtes' (Philol. 59, 466) will nachweisen, daß 'neun' nur eine 'ziemlich große Zahl' bedeute (z. B. *Sat.* I, 6, 61). — 'Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker' bespricht v. Andrian, Mitt. der Wien. anthropol. Ges. 31, 5.

Über die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen und über die Sieben-Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen handelt W. H. Roscher, Abh. SGW 21 und 24 (vgl. Philol. n. F. 14, 360 ff.), gestützt auf ein Material, wie es in solcher Vollständigkeit wohl noch nie einer derartigen wissenschaftlichen Arbeit zugrunde gelegen hat. Freilich birgt gerade die bewunderungswürdige Reichhaltigkeit der hier vorgelegten und verarbeiteten Sammlungen zwei Gefahren insofern, als erstens dem durch sie erdrückten Leser, der natürlich die entsprechenden Belege für andere Zahlen nicht zur Hand hat, vielleicht auch dem Verfasser selbst die Bedeutung der Hebdomas und Enneas noch größer erscheint, als sie in der Tat ist, zweitens aber jeder Weg zu einer Erklärung des Überwiegens dieser Zahlen leicht durch scheinbare Zeugnisse als der richtige erwiesen werden kann. R. gelangt zu dem schon durch seine Einfachheit imponierenden, außerdem aber durch zahlreiche, sehr geschickt zusammengestellte Zwischenvorstellungen empfohlenen Ergebnis, daß namentlich in der boiotischen Kultur der Monat durch Vierteilung in siebentägige Wochen zerfiel, nach deren Muster dann siebenfache Opfer, Gruppen von sieben Göttern usw. normiert wurden, daß dann später, in der Zeit des Epos, eine neuntägige, durch Drittelung des 27 tägigen Lichtmonats entstandene

Woche üblich geworden war, die zwar ihrerseits bald durch die Dekade, die Drittelung des synodischen Monats, abgelöst wurde, aber doch während der kurzen Dauer ihres Bestehens sowohl den Übergang vieler vorher festgestellten Hebdomaden des Mythos und des Kultus in Enneaden als auch die Neubildung der letzteren veranlaßte. Eine so festgefügte Beweisführung zu widerlegen ist gegenwärtig wohl niemand imstande; aber einige prinzipielle Bedenken erheben sich doch. Der Verfasser spricht im Titel der ersten und an vielen Stellen beider Arbeiten vorsichtig von sieben- und neuntägigen Fristen, und in der Tat ist es das Problem, zu erklären, warum für die Befristung kleinerer Zeitabschnitte so überaus häufig diese beiden Zeitabschnitte gewählt werden; aber ganz unmerklich geht für R. — wie auch für andere neuere Forscher — der Begriff der Frist in den der Woche, d. h. des periodischen Zeitabschnitts, über, und damit wird etwas Wesentliches, das bewiesen werden soll, vorausgesetzt. Denn jene Vorliebe für hebdomadische und enneadische Fristen kann auch aus anderen Ursachen entstanden sein als aus periodischer Einteilung, und wenn es eine solche gab, so braucht sie nicht gerade bei den Griechen bestanden zu haben, um auf den griechischen Kultus und Mythus zu wirken. Die Annahme enneadischer Wochen ist aber überhaupt bedenklich. Natürlich könnte es sich nur um eine Drittelung des Lichtmonats handeln, da die Beobachtung des annähernd ebensolangen siderischen oder gar des periodischen Monats, an den Kant gedacht hat, einer so primitiven Kultur, wie sie R. voraussetzt, keinesfalls zuzutrauen ist. Nun sind aber die Lichtmonate für eine periodische Zeiteinteilung so ungeeignet wie möglich, weil sie nicht aufeinanderfolgen, sondern durch eine zwei- bis dreitägige Zwischenzeit getrennt sind. Unter diesen Umständen ist gar nicht abzusehen, warum man, statt den synodischen Monat in Dekaden zu teilen, wobei von je sechs Dekaden durchschnittlich nur eine und zwar nur um einen Tag in der Tagzahl differierte, ihn in dreimal neun Enneaden und ein zwei- oder dreitägiges Interlunium gegliedert haben sollte; und es scheint mir sehr zweifelhaft, ob die Spuren von Enneaden, die bei Ägyptern, Indern, Persern und neuerdings, im Anschluß an die erste Arbeit Roschers, durch Loth, *Rev. celt.* 25, 134 ff.) bei den Kelten gefunden sind, wirklich eine periodische Zeiteinteilung von neun Tagen erschließen lassen. Bei den vermeintlichen enneadischen Wochen der Griechen handelt es sich auch gar nicht um gleichartige Fristen: während im Epos meist ein neuntägiger Zustand am zehnten Tage sein Ende findet,

werden die *ἔνατα* des *Novemdial* am neunten Tage gefeiert. Das weist darauf hin, daß nicht die Länge der Frist, sondern die bei der Bezeichnung übliche Zahl für die Häufigkeit der neun Tage maßgebend gewesen ist: teils vielleicht die runde Zehnzahl, hauptsächlich aber die Vorliebe, die man für die Vielfachen von drei hatte (Hdb. 941, 2). Fast ebenso häufig wie Enneaden kommen im Epos Hexaden von Tagen vor: Roscher deutet diese, weil die Entscheidung oder die Änderung dann am siebenten Tag stattfindet, als hebdomadische Wochen, ohne seine Inkonsequenz befriedigend zu rechtfertigen. Ebenso steht es mit den römischen *Nundinae*, die in Wahrheit alle acht Tage gefeiert wurden: auch hier ist der Name, nicht die Frist maßgebend gewesen. Dies zeigt sich noch deutlicher bei der Betrachtung der enneadischen Jahresperioden, die sich besonders bei Verbannungen zum Zweck der Sühne finden. Diese wahrscheinlich aus derselben Rechtsnorm zu erklärenden mythischen Sühneakte werden teils acht-, teils neunjährig genannt, wie denn auch bekanntlich das Wort *ἐνναετηρίς* sicher die achtjährige Periode bezeichnen kann. R. hält die Befristung auf neun Jahre im Mythos, die Hsd. Θ 803 gibt, für die richtige, dagegen die von Apd. 3, 24, Suid. *Καδμεία νίκη* u. aa. gebotene Deutung auf acht Jahre für eine nachträgliche Verwechslung mit der seiner Ansicht nach jungen Oktaeteris. Allein diese Periode ist sicher uralt (Hdb. 957 ff.), und da der Ausdruck *ἐνιαυτός* (*ἀΐδιος*, *μέγας ἐνιαυτός*) entschieden auf einen Jahreszyklus hinweist, wie ihn die Oktaeteris im ältesten Griechenland gebildet hat, während ein neunjähriger Zyklus weder bezeugt ist noch konstruiert werden kann, so scheint mir in diesem Falle unzweifelhaft, daß die tatsächliche Grundlage für die mythische Jahrenneaden die achtjährige Periode gewesen ist. Nur weil im Sühnekult ebenso wie im Totenkult die Neunzahl höchst bedeutungsvoll war, bürgerte sich die Vorstellung ein, daß die Ennaeteris wirklich neun volle Jahre umfaßte. — Weit günstiger als bei der Neunzahl steht Roschers These bei der Hebdomas, weil siebentägige Wochen bei mehreren Völkern überliefert sind und auch die Teilung des synodischen Monats in vier Hebdomaden eine um einen vollen Tag geringere Unregelmäßigkeit der letzten Woche bedingt als die Dreiteilung in Enneaden. Dieser Teil von Roschers Ausführungen hat denn auch bald ziemlich allgemeine Anerkennung gefunden: noch kürzlich ist Jo. Hehn 'Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament' (Leipzig 1907) für die Ableitung der Hebdomas von der Mondwoche eingetreten. Gleichwohl scheinen mir auch

diese Annahmen nach den aus dem Rahmen dieses Jahresberichts herausfallenden Untersuchungen, über die im Hdb. 940 f. referiert ist, bisher wenigstens noch nicht erwiesen zu sein; insbesondere gegen Morris Jastrow, *The original Char. of the Hebrew Sabbath. Amer. Journ. of Theol.* II, 1898, 312 ff., der den hebräischen Sabbat dem assyr. Šabat-tu gleich und diesen auf den 7., 14., 21. Monatstag festsetzen wollte, hat Hubert, *Rev. arch.* 34, 155 f. berechtigte Zweifel erhoben. Damit wird aber zugleich die Grundlage aller weiteren Vermutungen Roschers über die Bedeutung der Hebdomas und Enneas im griechischen Kultus und Mythos erschüttert. Natürlich werden die großartigen Materialsammlungen des Verfassers, die offenbar z. T. auf eigens zu diesem Zweck veranstalteten Exzerpten aus den für diese Frage wichtigen Schriftstellern beruhen, dauernden Wert behalten; und als solche müssen sie aufgefaßt werden, wenn man ihnen ganz gerecht werden will. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es sogar als Gewinn zu betrachten, daß der Verfasser seine Sammlungen, was ihre Übersichtlichkeit und Benutzbarkeit sehr erhöht, äußerlich nach den einzelnen Götter- und Heroenkreisen geordnet hat. Aber der künftige Verarbeiter des Materials wird sich an diese Einteilung nicht halten dürfen; er wird untersuchen müssen, wie sich allmählich von einzelnen Punkten aus die typische Verwendung beider Zahlen weiter verbreitete. Statt des einfachen von R. gefundenen Ergebnisses wird sich dann, wie ich befürchte, ein vielfach zweifelhafter, äußerst komplizierter Prozeß herausstellen, dessen Klarlegung — soweit sie möglich ist — die darauf zu verwendende Mühe vielleicht gar nicht lohnen würde, wenn nicht mit der Aufdeckung solcher äußerer Zusammenhänge immer auch wichtige innere Beziehungen und Kulturverknüpfungen sich erschließen ließen.

Im Anschluß an seine Untersuchungen über die Siebenzahl hat Roscher auch über die Entstehung der sieben delphischen Sprüche und des Kanons der sieben Weisen (Philol. 59, 21; 60, 81; Herm. 36, 470; vgl. dagegen Robert, ebd. 490) und über den *βοῦς ἕβδομος* (Arch. f. Rlw. 6, 64 ff.; 7, 419; Abh. SGW. 24, 104 ff.) gehandelt. Hinsichtlich der letzteren Frage hat sich eine lebhafte Polemik zwischen ihm und P. Stengel (Herm. 38, 567 ff.; Arch. f. Rlw. 7, 437 ff.) entsponnen, die bisher nicht zu einer befriedigenden Herstellung und Erklärung der höchst fehlerhaften und verworrenen Überlieferung geführt hat. Durch sachliche und sprachliche Gründe widerlegt ist Stengels Behauptung, daß es sich um eine theoretische Aufzählung von sieben Opfertieren handele; wer

die schwer entstellte Liste aufstellte, kann nur gemeint haben, daß die sieben Opfer gleichzeitig dargebracht wurden. Damit ist die allgemeine Bedeutung des Zeugnisses im Sinne Roschers entschieden; den Wortlaut festzustellen ist weder diesem noch Stengel vollständig gelungen, doch ist ersterer der Lösung näher gekommen. *Βοῦν* in der Aufzählung der sechs Tiere bei Suidas ist ein Mißverständnis, das entstanden ist, weil dieses hinter *χῆνα* stehende Wort zum Vorhergehenden bezogen wurde. Damit hängt der Ausfall von *πετεινόν* zusammen, das jedenfalls in der gemeinsamen Urquelle stand; Suidas faßte es als pleonastisches Attribut zu *ὄρνις*, während es in den übrigen Exzerpten ein eigenes Opfertier sein soll. Letzteres ist unmöglich; Stengel hat daher für das Wort an anderer Stelle, vor *βοῦν*, eingesetzt *πεττόμενον*, was, abgesehen von der Gewaltsamkeit der doppelten Änderung, schon dadurch widerlegt wird, daß die zugrunde liegende Voraussetzung sich als falsch erwiesen hat. Auch Roschers an sich annehmbarer Vorschlag *περιστέριον* ist paläographisch nicht wahrscheinlich; auch paßt ja *πετεινός* vorzüglich in den Zusammenhang, wenn es als 'flügge' gedeutet und auf *χῆνα* bezogen wird. Dann aber muß die Aufzählung eine Lücke enthalten. Von dieser liegt eine zweite Spur vor in *ὄρνιν*. St. und R. deuten dies Wort beide als 'Huhn', das in der Tat bisweilen als *ὄρνις* bezeichnet wird, aber schwerlich so im Gegensatz gegen andere Vögel genannt werden konnte. Da eine *αἴξ ὄρνις* (wahrscheinlich eine Gänseart) wohl nicht zu Opfern verwendet wurde, sind vermutlich vor *ὄρνις* zwei Tiernamen, von denen mindestens der zweite einen Vogel bezeichnete, ausgefallen. Es war also der Interpolator bei Miller, *Mélanges* 571 — wenn es ein Interpolator ist — auf richtigem Wege, wenn er *νῆσσαν* einschob. Weiter läßt sich mit den bisherigen Mitteln in der Restitution des Zeugnisses nicht kommen, wohl aber in seiner Bewertung. Sowohl St. als R. sind geneigt, ihm zu trauen; ihre Herstellungsversuche beruhen darauf. Nun sind aber die Gründe, die der erstere fälschlich gegen des letzteren Deutung vorbringt, sehr gewichtig, so wie sie gegen das Zeugnis selbst gerichtet werden. Es kommt hinzu, daß die ganze Theorie von dem Opfer der sechs *ἔμψυχα* mit der Erklärung des *βοῦς ἕβδομος* aus den Seleneopfern nur unter der Voraussetzung vereinigt werden könnte, daß *βοῦς ἕβδομος* zwei verschiedene Dinge bezeichnet habe. An sich wäre es nun freilich nicht wunderbar, wenn der im Selenekult übliche Ausdruck allmählich einen allgemeineren Sinn erhalten und entweder zugleich die sechs *σελῆναι*

mitumfaßt oder einfach alle, z. B. auch, wie Stengel meint, die bei den Diasien üblichen Opferkuchen in Rindsgestalt bezeichnet hätte. Darauf führt in der Tat Poll. *on.* 6, 76 und die Inschrift *CIA* 2, 1666, nach der man [τ?]ρεῖς βοῦς ἑβδόμους opfern sollte. Allein in beiden Fällen wäre die Darbringung von sechs anderen Opfertieren ein merkwürdiger Zufall, und insofern stehen die beiden antiken Erklärungen allerdings in einem gewissen Widerspruch. Welche glaubwürdiger sei, kann nicht zweifelhaft sein: die Angabe über die σελῆναι geht durch Pausanias auf Didymos und Kleitodemos, also auf ganz einwandfreie Zeugen zurück. Die zweite, obenein in ihren Voraussetzungen höchst unwahrscheinliche, durch keinen kontrollierbaren Gewährsmann verbürgte Theorie scheint demnach ein Autoschediasma eines späten Grammatikers. Ganz aus der Luft gegriffen kann sie natürlich trotzdem nicht sein: wahrscheinlich ist die richtige Angabe, daß der βοῦς ἕβδομος eine als siebente Gabe geopferter Kuchen war, willkürlich mit einer anderen verbunden worden, nach der bei irgendwelchen Opfern nebst sechs anderen Tieren ein Rind geschlachtet wurde. — Für die griechische Religionsgeschichte ergibt sich demnach aus allen diesen Zeugnissen nur wenig, weil wir die zweite ihnen zugrunde liegende Annahme weder prüfen noch richtig beziehen können. Selbst der Sinn der Seleneopfer bleibt dunkel; daß damit auf die sieben Tage der Mondwoche angespielt werden sollte, ist eine zwar mögliche, aber doch noch nicht erwiesene Behauptung Roschers.

VIII. Heilige Steine, Pflanzen, Tiere.

Ganz besonders verdient hat sich der Herausgeber der Paulyschen Realenzyklopädie dadurch gemacht, daß er einen umfangreichen Teil des Raumes den naturwissenschaftlichen Artikeln eingeräumt hat. Eine Menge Notizen, die sonst mühsam zusammengesucht werden mußten, findet jetzt auch der Mythologe bequem beisammen *[vgl. o. 83]*. Ähnliche Artikel bringt zwar auch das *Dictionnaire* von Daremberg-Saglio (z. B. *Ligna* von A. Jakob), doch tritt hier das Mythologische zurück.

Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Lugd. Batav. 1900 (auch deutsch u. d. Titel: Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen). Nachdem der Verfasser in Buch I seine anthropologischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen

erörtert *[o. S. 38]*, gibt er in dem nach Umfang und Inhalt weitaus bedeutendsten zweiten Buch (32 ff.) eine übersichtliche Aufzählung der einzelnen Kulte, die Steinen, Bäumen oder Tieren geweiht waren (einzelne Nachträge bietet Marett, *Cl. Rev.* 15, 327); das dritte Buch (209 ff.) enthält die Schlüsse, die der Verfasser aus dem von ihm gesammelten Material zieht. Die Abgrenzung des Stoffes kann im ganzen angemessen genannt werden; daß auch die den Göttern heiligen Objekte, besonders ihre Attribute und die ihnen geopferten oder in ihren Tempeln gehaltenen Tiere und Pflanzen mitberücksichtigt werden, daß also z. B. auch die Artemis *Αἰγοφάγος*, *Καπροφάγος*, *Ταυροπόλος*, Hekate *Κυνοσφάγος*, Poseidon *Κυνάδης*, Dionysos *Ταυροφάγος* aufgezählt werden, ist, solange die Arbeit nur als Materialsammlung betrachtet wird, nicht als Fehler zu bezeichnen. Denn in der Tat können solche Attribute, Opfersitten und Götternamen — wenn dies auch für manche der angeführten Namen sehr unwahrscheinlich ist — Reste einer älteren Vorstellung sein, nach der die Götter selbst in der Gestalt vorgestellt wurden, die der Kultus oder die Dichtung später in anderer Weise mit ihnen in Verbindung brachte. Allein die Verarbeitung des Materials muß damit beginnen, die sehr verschiedenen Ursachen, aus denen einzelne Naturobjekte zu Göttern in Verbindung treten konnten, zu prüfen. Der Verfasser hat dies zwar unternommen, aber er war sich der Zahl der Erklärungsmöglichkeiten zu wenig bewußt, als daß es ihm hätte gelingen können, neue Gesichtspunkte für die Sonderung der verschiedenen Erscheinungen zu gewinnen. Im ganzen steht er auf dem Standpunkt, den zuerst Lippert vertreten hat; er hält zwar nicht für die älteste Religion, aber doch für die Grundlage aller Religion den Animismus, d. h. die Vorstellung, daß die Seelen der Gestorbenen weiter auf der Welt wirken, indem sie entweder frei umherschweifen oder aber in bestimmte, belebte oder unbelebte Körper übergehen, die durch sie übernatürliche Kräfte bekommen. Aus dieser Vorstellung erklärt V. nicht allein den Fetischismus, sondern auch, wenngleich mit minderer Bestimmtheit, den Totemismus. Obwohl der Verfasser selbst im einzelnen Ausnahmen anerkennt, z. B. Jevon zugesteht, daß bisweilen der Steinkult nicht aus Fetischen, sondern aus Altären hervorgegangen sei, ist doch im ganzen sein Verfahren zu mechanisch; die psychologisch wie historisch falsche Voraussetzung, daß alle Geister und Dämonen Seelen von Menschen gewesen sein müssen, ist zwar nicht ganz kritiklos, aber doch ohne genügend scharfe Kritik hingenommen worden. Anderseits wird

viel zu wenig die naturwissenschaftliche Seite der Erscheinung berücksichtigt; es wird nicht genügend gefragt, welche wirkliche oder vermeintliche Eigenschaften namentlich der Pflanzen und Tiere eine Beziehung zwischen diesen Objekten und der Gottheit herstellen konnten; und gar nicht scheint dem Verfasser die Bedeutung der Tatsache klar geworden zu sein, daß in mehreren unzweifelhaften Fällen nicht bloß in Ägypten und im semitischen Orient, sondern auch bei den Griechen ein bloßer Namenanklang genügt hat, ein Tier zum Attribut der Gottheit und sogar zu ihrer Verkörperung, also zu etwas dem Fetisch mindestens sehr nahe Verwandten zu erheben. Genauere Prüfung wird ergeben, daß für einen Teil der vom Verfasser gesammelten Riten und Gottesvorstellungen die von ihm vorgeschlagene Erklärung zutrifft, für einen anderen, größeren Teil aber nicht; zur Feststellung der Unterscheidung wird seine Arbeit als Materialsammlung immerhin von Wert sein.

Steine.

Nach H. Meltzer, Philol. 63, 195 ff. wurde zwar die seelische Anlage zur Steinverehrung von den indogermanischen Einwanderern aus ihrer nordischen Heimat mitgebracht, wo sie heute noch bei den Bauern nicht völlig verloren gegangen ist, aber die nähere Ausgestaltung vor allem in künstlerischer Hinsicht gewann diese Anlage erst in der mykenischen Kultur, die durch das Zusammenstoßen von Indogermanen und Orientalen in Griechenland entstand. Semitisch (Bet-El oder Bet-Eloah, nicht Bĕtūl, wie Halévy glaubte) ist auch, wie der Verfasser mit Recht annimmt, die alte griechische Bezeichnung des Steinfetisches, *βαίτυλος*; irrig hatte M. Mayer an *βαίτη* gedacht. — Über die Bedeutung des Bleis im Fluchzauber s. Münsterberg, Ö. Jh. 7, 141 ff.

Pflanzen.

Wesentlich anders als jetzt wird auch die Mythologie, welche fortwährend auf die von den Alten mit einzelnen Pflanzen verbundenen Vorstellungen stößt, gestellt sein, wenn die große Dioskuridesausgabe Max Wellmanns (Pedanii Dioscuridis Anazarbei *de materia medica libri quinque*) vorliegt, deren Veröffentlichung mit dem zweiten Band (Buch 3 u. 4) 1906 (Berlin Weidmann) begonnen hat. Dann wird ein botanisch und mythologisch geschulter Philologe die Aufgabe, die Murr mit unzulänglichen Mitteln unter-

nommen hat, mit besserer Aussicht auf Erfolg noch einmal vornehmen können. Vorläufig müssen wir uns mit einigen Vorarbeiten begnügen.

Apfel. Über H. Gaidoz, *La réquisition d'amour et le symbolisme de la pomme (École pratique des Hautes Études. Section des sciences historiques et philologiques*, 1902), vgl. o. *[344]*. S. 22 ff. wird die heilige Jungfrau mit dem Apfel von antiken Vorbildern abgeleitet. — Benj. Oliver Foster, *Notes on the Symbolism of the Apple in Classical Antiquity* (*Harvard Studies* 10, 39 ff.) handelt über *μῆλα* — d. h. alle Arten von Baumobst außer der Nuß — als Liebeszeichen. Daß die weit verbreitete Vergleichung der weiblichen Brust mit einem *μῆλον* diese Symbolik aufgebracht habe, wird mit Recht bestritten und vielmehr (55) angenommen, daß Aphrodite und andere ihr verwandte Gottheiten wie der Vegetationsgott Dionysos und die Erdgöttin den Apfel als Attribut erhalten hatten. Warum dies geschah, erklärt F. für zweifelhaft; seiner Ansicht nach waren vielleicht ursprünglich in irgendeinem Lokalkult Apfelbaum und Aphrodite bloß zufällig verbunden. Möglich ist dies freilich, aber doch wahrscheinlicher, daß man ihr den Apfel zum Attribut gab, weil man diesem — mit Recht oder Unrecht — aphrodisische Wirkung zuschrieb.

Bohne. Im Gegensatz zu H. Winckler, der (Die babylon. Kultur in ihrer Beziehung zur unsrigen, 42) die Bohnen als dem Frühlingsgott geweiht, als ein Symbol der immer wieder erwachenden Natur bezeichnet, will Samter, Phil. Jb. 15, 41 ff. nachweisen, daß die *B.* als Speise der Unterirdischen galt und daß ihr Genuß deshalb in alter Zeit gemieden wurde, weil man den Toten nichts entziehen wollte. Eine Spur davon soll sich bis auf unsere Tage darin erhalten haben, daß man in manchen Gegenden in den Zwölften, d. h. in der Zeit, wo die Toten umziehen, keine Erbsen — die im Norden nach S. an die Stelle der Bohnen getreten sind — aß. Die Pythagoreier hätten demnach, wie öfters, nur eine alte Volkssitte bewahrt; daß sie die Bohnen als Sitz der Seele betrachteten, hält der Verfasser trotz der ausdrücklichen Bezeugung nicht für wahrscheinlich. — Abgesehen von dem letzteren Punkte war zu denselben Ergebnissen bereits Wünsch (Frühlingsfest auf der Insel Malta *[o. 317]* 31 ff.) in einer ausführlichen Untersuchung über den Aberglauben, den die Alten mit der *B.* verbanden, gelangt. Beide Forscher scheinen mir die tiefer liegenden historischen Ursachen des Glaubens nicht vollständig richtig anzusetzen. Die chthonische Beziehung der *B.* findet sich zuerst in der griechischen

Mystik des VI. Jahrhunderts; daß hier ein Überbleibsel alten griechischen Volksaberglaubens sich erhalten habe, ist eine unsichere Vermutung, da sich aus Hdt. 2, 37 ergibt, daß das Verbot des Bohnenessens wie so viele andere Lehren der griechischen Mystik aus dem Orient stammt. Erst unter der Einwirkung des Mystizismus wurde in Eleusis, in einem Amphiaraosheiligtum und wahrscheinlich an manchen anderen Kultstätten ebenfalls zu gewissen Zeiten Bohnengenuß während der Paraskeue für den Gottesdienst verboten. Sicher sind auch lediglich durch den Einfluß der Mystik Einschränkung des Bohnengenusses und mancher Zauber, der mit der Bohne getrieben wurde, nach Italien gekommen. Weder Varro (*de vita p. R.* I bei Non. 135, 17; Plin. *n h* 18, 118), der in den Bohnen die Seelen Verstorbener wohnend nennt, noch Verrius (Fest. *ep.* 87, 13) und sein Ausschreiber Ovid (Fast. 5, 437), die die an den Lemuralien geworfenen Bohnen als Speise für die Toten fassen, geben original-römische Auffassungen wieder; ersterer kombiniert offenbar nur das orphisch-pythagoreiische Verbot mit dem römischen Ritus. Was der eigentliche Grund des seltsamen Aberglaubens ist, wissen wir nicht; von dem, was die antiken Schriftsteller zur Erklärung anführen, ist das meiste offenbar nachträglich hinzugedichtet; die Vorstellung, daß in den Bohnen die Seelen leben, scheint allerdings bis ins VI. Jahrhundert, also nahe bis an den Anfang der ganzen Vorstellung in Griechenland hinaufzureichen; aber diese Begründung bedarf selbst wiederum der Begründung.

Die *Cypresse* hat in der semitischen Kunstmythologie nach Dussaud, *RA* 4, 236 eine Beziehung weder, wie Lajard meinte, auf die Göttin, noch auf den Sonnengott, sondern lediglich auf den Kulminationspunkt der Gestirne; sie dient gewissermaßen als Meta. Die Legende von Kyparissos' Verfolgung durch Apollon auf dieselbe Vorstellung zurückzuführen, lehnt D. 240, 3 ab.

Über die *Eiche* handelt sehr gründlich Olck bei Pauly-Wissowa V, 2013 ff. Eine eingehende, neben vielem Falschen auch manches Beachtenswerte enthaltende Untersuchung bietet Cook, *Cl. Rev.* 17, 174 ff.; 268; 403 usw., der, die bekannte Hypothese seines Landsmannes Frazer fortführend, als eine der ältesten Kultformen den Kult der Diana Nemorensis zu erweisen versucht, deren Priester an der heiligen Eiche als menschliche Verkörperung der Gottheit galt, aber beständig bereit sein mußte, in einem Kampf auf Leben und Tod das Priesteramt zu verteidigen. So werden z. B. die knossischen Doppelbeile (409)

auf die Fällung der heiligen Eiche bezogen, in Olympia sollen Weißpappel und Oleaster an die Stelle der Eiche getreten sein (273). — Daß die Eiche dem makedonisch-thrakischen Dionysos geweiht war, scheinen die wahrscheinlich diesen Gott verehrenden Thiasoi der *πρινοφόροι* und *δροιοφόροι* einer von Perdrizet, *BCH* 24, 322 herausgegebenen Inschrift von Philippoi zu erweisen. — Über die Eiche im Zeuskult vgl. Cook, *Folklore* 15, 295 ff., der (ebd. 292) aus Zeus *Ἀσκραῖος [s. II das.]* folgert, daß hier die Eiche an die Stelle der Esche getreten sei. — Die *E.* im Apollonkult behandelt Cook, ebd. 417 ff. unter Vergleichung der Epikleseis *Ἀσκραῖος, Δρύμας, Δρυμαῖος* und *Ἐρίφυλλος* (Hsch.), der Dryopesage und der Glosse des Hesychios *ἀπελλόν· αἴγειρος, ὅ ἐστι εἶδος δένδρου.*

Über die dem Zeus (Paus. V, 11, 1) und der Hera (Hdb. 1123, 3) heilige *Lilie* spricht Cook, *Cl. Rev.* 17, 409. Er glaubt, daß der König (?) auf einem Relief aus dem Palast von Knossos einen Lilienkranz trägt, weil er als Verkörperung des Zeus galt, und daß die der Hera heilige Pflanze *ἀστερίων* (Paus. II, 17, 2) eben die Lilie war.

Als ein sich entfaltendes *Lotos*blatt, nicht als Feder, wie Furtwängler (z. B. Bonner Jb. 103, 8) glaubt, ist, wie Förster, Arch. Jb. 16, 39 ff.; 19, 141 ff. gelegentlich der Herausgabe einer kyprischen Doppelherme feststellt, ein bei hellenistischen und römischen Hermesstatuen nicht seltenes Attribut aufzufassen; es soll nach Förster den Gott als Schirmer des Wachstums charakterisieren, aber auch Beziehung zum Siege bei den Kampfspielen haben. An Förster schließt sich Perdrizet, *RA* 1, 393 an.

Über *C. B. Randolph, *The Mandragora of Ancients in Folk-lore and Medicine. Proceedings of the Amer. Acad. of Arts and Sciences,* XL (Boston 1905) S. 485—539 kann hier leider nur nach den Besprechungen von Ilberg, Berliner phil. Wochenschr. 25, 1542 ff. und Fuchs, Wochenschr. f. kl. Phil. 22, 981 ff. berichtet werden. Die vermeintlichen Zauberwirkungen der Pflanze lehnen sich durchaus an medizinische, von den antiken Ärzten sorgfältig beobachtete und von den modernen bestätigte Wirkungen an, deren Beschreibung daher den Hauptinhalt der als sorgfältig bezeichneten Untersuchung bildet.

Den an die *Mistel* sich anknüpfenden Aberglauben, der bereits in der vorigen Berichtsperiode behandelt war *[o. Bd. 102 S. 173]*, bespricht ausführlich Norden, 'Verg. Aen. VI' *[o. 167 ff.]*, S. 161 ff. Aus Verg. *Aen.* 6, 205 schließt er, wie dies jetzt gewöhnlich geschieht,

daß der goldene Zweig ebd. 6, 137 ursprünglich eine Mistel war, welche auch in der Edda die Pforten der Unterwelt öffnet. Dies wäre in der Tat eine erwägenswerte Parallele; indessen scheint hier ein Irrtum vorzuliegen. Die Mistel ist in der germanischen Welt allgemein eine Zauber- und Wunderpflanze, die in besonderer Beziehung zur Erregung und Löschung des Feuers zu stehen scheint, was wahrscheinlich mit der Verwendung der Mistel beim Reibefeuerzeug zusammenhängt (Hdb. 786, 8). Aus eben diesem Grunde ist sie wohl in die Sage vom Feuergott Loki gekommen. Es ist überhaupt wenig wahrscheinlich, daß der bei Vergil erhaltenen Vorstellung die Anschauung des Mistelzweigs zugrunde liegt. Man folgert es aus v. 205, wo der goldene Zweig mit dem Mistelzweig verglichen wird. Daß unter Umständen eine mythische Gleichsetzung abgeschwächt als Gleichnis fortleben könne, ist zuzugeben, obgleich die von N. dafür angeführten Beispiele nicht glücklich gewählt und entweder nicht bewiesen (Helena, Polyphem) sind oder doch als Analogien nichts beweisen; aber damit aus Vergils Vergleichung auf eine ehemalige Vorstellung von dem die Pforten der Unterwelt öffnenden Mistelzweig geschlossen werden könnte, müßte eine von mehreren weiteren Annahmen sicher gestellt oder wahrscheinlich gemacht werden können. Entweder müßte noch Vergil in seiner Quelle den Mistelzweig gefunden und selbständig durch den goldenen Zweig ersetzt haben — das ist unwahrscheinlich, da der goldene Zweig in diesem Zusammenhang durch zahlreiche, z. T. von Norden selbst angeführte Parallelen und auch durch Hsch. χρυσο(ρ)ραγὲς ἔρνος gestützt wird —, oder es müßte Vergil zwei ihm vorliegende Parallelformen, von denen eine die Mistel, die andere Gold nannte, kombiniert haben — das ist deshalb schwerlich anzunehmen, weil dann der Dichter mehrere Fassungen eines Berichtes vor sich gehabt haben müßte, von denen nicht einmal eine auch nur eine einzige andere Spur hinterlassen hätte —, oder endlich es müßte Vergil das Gleichnis von der Mistel unverändert aus seiner Vorlage übernommen haben. In letzterem Falle müßte ein früherer Schriftsteller einen der beiden Wege gegangen sein, die eben für Vergil in Betracht gezogen sind; sprechen hiergegen die gegen eine Neuerung dieses letzteren angeführten Gründe auch nicht mit voller Stärke, so wird ihr Gewicht doch dadurch verstärkt, daß die unveränderte Übernahme eines derartigen unwesentlichen Zuges immerhin auffallend wäre. Unter diesen Umständen ist aus Vergils Gleichnis kaum etwas zu folgern; selbst wenn ein früherer Schriftsteller den goldfarbenen Mistelzweig durch einen

mistelähnlichen Goldzweig ersetzt haben sollte, müßte Vergil das Gleichnis selbständig gefunden haben. Daß die Mistel ein Symbol zugleich des Todes und des Lebens gewesen, daß sie deshalb der Göttin Persephone, der Göttin des Lebens, aber auch der wieder aufsteigenden Vegetation, heilig und besonders geeignet gewesen sei, zugleich den Abstieg zum Hades und das Wiederaufsteigen zu ermöglichen, wäre Norden auch dann nicht zuzugeben, wenn seine übrigen Aufstellungen sich alle bewahrheitet hätten. — Einen Teil der hier erhobenen Einwände hat, als obiges geschrieben war, auch Cook, *Cl. Rev.* 17, 420 und *Folkl.* 15, 424 ff. geltend gemacht, der einige weitere beachtenswerte Vermutungen hinzufügt. Nach C. ist Ixion der Gott 'von der Mistel' (ἰξός), die ebenso wie die Eiche als Stätte des Zeus gegolten haben soll. Es wird dies einmal aus Dia, dem Namen von Ixions Gattin, dann aber daraus erschlossen, daß Ixion der irdische, Zeus der himmlische Vater des Peirithoos ist und daß der erstere auch mit Hera buhlen will. Wie es der Verfasser für diesen Typus von Baumkulten überhaupt annimmt, ist aber Zeus Ixion zugleich Sonnengott: in dieser Eigenschaft wird er von Zeus auf ein glühendes Rad geflochten. C. sieht darin eine Bestätigung für Frazers Kombinationen, der aus mitteleuropäischem Sonnenzauber, bei dem man ein brennendes Rad einen Berg hinunterlaufen ließ, geschlossen hatte, daß man in der Mistel eine geheimnisvolle Beziehung zur Sonne voraussetzte. Aus der Angabe Alexanders, des Polyhistors (bei Plin. *n h* 13, 119), daß der 'Löwenbaum' (?), aus dem die Argo gemacht war, ebenso wenig wie ein Mistelzweig durch Wasser oder Feuer zerstörbar sei, wird geschlossen, daß man auch die dodonaiische Eiche wegen ihrer Mistel für heilig hielt, und damit weiter Ixions Vater Leonteus kombiniert. Auf die Mistel werden auch der Name der Apollonkultstätte Ixiai auf Rhodos und derjenige der Fortuna Viscata (Plut. *qu. Rom.* 74; *fort. Rom.* 10) bezogen und mit dieser das Rad der Fortuna, die Eichenstäbe der *sortes Praenestinae* sowie auch der Umstand in Verbindung gebracht, daß Fortuna Primigenia auf dem Kapitol da verehrt wurde, wo in alter Zeit die heilige Eiche des Iuppiter Feretrius gestanden hatte.

Ölbaum. W. Bart, *μορία σηκός* (*Ἀθηνᾶ* 17, 1905, 166—178) weist nach, daß *σηκός* in der Rede des Lysias *περὶ τοῦ σηκοῦ* die Einfriedigung bezeichnete, mit der die der Athena geweihten Ölbäume, die *μορίαι*, kenntlich gemacht und geschützt waren. Der Ertrag der Bäume, deren Beschädigung bei Todesstrafe verboten war, wurde versteigert und dann für die Panathenaien verwendet.

Wahrscheinlich durch die Reform des Eubulos wurden die *μορίαι* den Besitzern der Grundstücke, auf denen sie standen, gegen eine bestimmte, in Öl zu leistende Naturalabgabe zurückgegeben und diese dann von dem Archon den *ταμίαι* zur Verwendung für die Panathenaienpreise überlassen (Aristot. *Ἀθ. πολ.* 60). Diese Resultate sind im ganzen nicht unwahrscheinlich. Es befremdet zwar die Einzelheit, daß nach der Ansicht des Verfassers vor der Reform vom Jahre 354 die Moriai an den Meistbietenden verpachtet und von der Pachtsumme die Siegespreise gekauft wurden; man entgeht aber der Annahme dieses schwerfälligen, kostspieligen und auch mit der religiösen Auffassung im Widerspruch stehenden Verfahrens, wenn man annimmt, daß nur so viel Bäume verpachtet wurden, als für die Panathenaien entbehrt werden konnten. Mit dieser Modifikation der Vermutung Barts ist wohl derjenige Zustand wirklich festgestellt, der hinsichtlich der *μορίαι* am Ende des V. Jahrhunderts bestand. Wahrscheinlich ist diese Ordnung wirklich so alt wie die peisistrateische Panathenaienordnung; aber sicher irrt der Verfasser, wenn er sie für ursprünglich hält. Unmöglich ist schon seine Erklärung des Namens; er meint, daß *μορίαι* den Anteil der Göttin bezeichne, aber ein Adjektivum *μόριος* in der Bedeutung 'den Anteil enthaltend' ist, da *μόριον* offenbar Diminutiv zu *μόρος* ist, ganz unbezeugt. Vielmehr heißt *μόριος* stets '*fatalis*', und an dieser Bedeutung ist in unserem Fall um so weniger zu zweifeln, als gerade Oliven nach einer weitverbreiteten Vorstellung (Hdb. 879) als Schicksalsbäume galten. Eben in Athen ist der heilige Ölbaum auf der Burg eine *arbor fatalis*, ein 'Lebenszeichen' der Stadt gewesen, und gerade von diesem Baum wurden die *μορίαι* der Akademie abgeleitet. Wie die Stadt so hatten auch einzelne ihre 'Schicksalsoliven'; wer eine solche *μορία* umhieb, schädigte nach dem Glauben der ältesten Zeit fremdes Leben. Daraus erklärt sich die exorbitante Strafe, mit der eine solche Tat geahndet wurde: als Vergeltung für die Asebie, wie man später allerdings die drakonische Strenge des Gesetzes ausgelegt haben wird, läßt sich die Todesstrafe hier schwerlich auffassen, da die Bäume keineswegs als besonders heilig galten, vielmehr später ohne religiöse Bedenken den Besitzern der Grundstücke überlassen und ihre Erträge schon vorher wenigstens teilweise versteigert werden konnten. Der Staat hatte allen Grund, die Zahl der Schicksalsbäume, die den Schadenzauber und anderen Unfug geradezu herausforderten, möglichst einzuschränken; so erklärt sich das wahrscheinlich im VI. Jahrhundert erlassene Gesetz,

das alle vorhandenen *μορίαι* für unverletzliches Staatseigentum erklärte.

Über die *Pappel* im Apollonkult vgl. Cook, *Folkl.* 15, 419. über ihre Bedeutung in den Heraklesmythen ebd. 422. In diesen und anderen Fällen soll die Schwarzpappel (ebd. 297; 419; 423) und auch (ebd. 298) die Silberpappel an die Stelle der Eiche getreten sein.

Über die Bedeutung der *Rose* im Totenkult handelt Perdrizet, *BCH.* 24, 299 ff.; 320. In Griechenland tritt diese symbolische Bedeutung der Rose weniger hervor, doch ist das römische Rosenfest Rosaria oder Rosalia und die Sitte, sich mit Rosen zu bekränzen (*ῥοδίζεσθαι, ῥοδισμός*), auch in der östlichen Welt üblich geworden; vgl. Mendel, *BCH.* 24, 404 f.

Die mythologische Bedeutung des *Veilchens* bespricht A. B. Cook, *JHSt.* 20, 1 ff., ohne zu wesentlich neuen Ergebnissen zu gelangen. Blume der Toten ist das Veilchen nach dem Verfasser geworden, weil es den Vegetationsgöttern, Dionysos. Attis und Persephone geweiht war und deshalb an die Auferstehung denken ließ. Ein Dithyrambos Pindars nennt Athen *ἰοστέφανοι* nicht mit Rücksicht auf die purpurfarbenen Berge, die es umsäumen, sondern weil an den großen Dionysien, für die der Dithyrambos bestimmt war, die Stadt dem Gott zu Ehren mit Veilchen bekränzt war, und vielleicht mit Anspielung auf den Namen des athenischen Stammheros Ion (?), den man von *ἴον* ableitete. Bemerkenswert ist, daß der 22. März, der Tag der Dendrophoria, an dem die heilige Pinie Attis zu Ehren mit Veilchen bekränzt wurde. *dies violaris* hieß (11).

Insekten.

Ameise. Die nur von Serv. V *A* 4, 402 erwähnte Myrmexsage rekonstruiert Roßbach, N. Jb. 7, 398 mit Hilfe mehrerer Gemmen so, daß Aiakos die von Zeus zur Jungfrau zurückverwandelte Myrmex findet und mit ihr die Myrmidonen zeugt. Doch spielte vielleicht auch die schon hesiodeische Sage von Eurymedusa, der M. des Myrmex, mit.

Über die *Biene*, deren große Bedeutung für die antiken Kulte und Mythen von jeher die Aufmerksamkeit der Altertumsforscher auf sich gezogen hat, ist auch in der abgelaufenen Berichtsperiode viel gehandelt worden. Bei weitem das Beste bietet Olck bei Pauly-Wissowa 3, 450 ff. unter dem Artikel 'Bienenzucht', zu dem E. Rieß, *AJPh.* 24, 433 aus Theokr. 7, 78 ff. einen kleinen

Nachtrag liefern konnte. Einiges geben auch Maaß, Griechen und Semit. auf dem Isthmos von Korinth, Berlin 1902 *[o. 63]* S. 25 ff., dessen Zusammenstellung aber durch phantastische Kombinationen in ihrem Werte stark beeinträchtigt werden, und Weniger bei Roscher ML 2, 2637 ff.; dagegen ist G. Lafaye in dem Aufsatz bei Daremberg-Saglio 3, 1706 weniger gründlich als sonst. Über die Biene als Sitz der Seele handelt Weicker, Seelenvogel 29 f. Die merkwürdige Theorie bei Porph. *a. n.* 19, die W. erwähnt, verdiente eine ausführlichere Erläuterung; es scheint sich in der Tat z. T. wenigstens um sehr alte Vorstellungen zu handeln. Wie die der Persephone angeglichene Göttin Meliboia vermuten läßt, hat man irgendwie den Glauben, daß in dem Stierkadaver Bienen entstehen, mit der Vorstellung von der Göttin der Unterwelt, welche die als Bienen gedachten Toten in sich birgt, verbunden und dies Bild später, als Persephone Mondgöttin geworden war, auf die stierförmige Selene, die nach dem Glauben der Mystiker ebenfalls als Sitz der Seelen galt, übertragen.

Fische.

Delphin. Die Sagen, in denen ein lebender oder toter Mensch durch Delphine oder durch einen Delphin ans Land getragen wird, erörtert ausführlich Usener, Sintfluts. 181 ff. Zugrunde liegt dem Typus nach U. die Vorstellung, daß der Licht- oder Sonnengott in der Nacht oder im Winter ins Meer entwichen ist und von dort wiederkommen muß. — Über den Kunsttypus des vom *D.* getragenen Knaben handelt Amelung, *Strena Helbigiana,* 1 ff., insbesondere über 'Satyrs Ritt durch die Wellen'. Der Verfasser hebt hervor, daß die Satyrn, die Götter der an den Küsten sich hinziehenden Wälder, auch sonst mit den Delphinen öfters in Beziehung gesetzt sind, daß z. B. beide oft den Namen Σίμος oder Σίμων 'Stumpfnase' führen und daß man bei beiden die Eigenschaften voraussetzte, für die eine stumpfe Nase nach dem Glauben der Alten das äußere Merkmal war.

Amphibien.

Über die Verwendung der *Eidechse* im Zauber gegen Augenleiden handelt mit großer Gelehrsamkeit Drexler, Phil. 58, 610 ff. — *Frosch* und *Kröte* bespricht Keller in dem oben *[S. 357]* erwähnten Sammelband 'Kulturgeschichtliches a. d. Tierwelt'. — Nach Steinthal, Arch. f. Rlw. 1, 183 ff. hat die Kröte die Naturanschauung geliefert, aus der die Sagen von der Ver-

schluckung des Herakles und Iason durch den Drachen herausgesponnen sind. — Über die *Schlange* als Totenseele bringt viel Material zusammen Jane Harrison 19, 205 ff.; die Erinyen, Athena, Demeter sollen ursprünglich in Schlangengestalt gedacht sein. Im Anschluß an diese Arbeit handelt S. Wide, A. M. 26, 250 über die Schlange als chthonisches Tier. Die Erinys soll die Schlange führen, weil sie ursprünglich die große Erdmutter ist, Hera dem Herakles die Schlangen senden, weil auf sie die Erbschaft der großen Erdmutter übergegangen ist. Die Schlange, die nach attischem Glauben im Tempel der Athena wohnte, hat nach W. vermutlich nichts mit Erichthonios zu tun, sondern erklärt sich als von Athena übernommenes Attribut der Erdgöttin. — Über die *Schl.* als Attribut der Kybele handelt H. Graillot, *Mél. Perrot* 142 f., der diesem für die kleinasiatische Göttin seltenen Attribut auch hier eine chthonische Bedeutung zuschreibt; über die *Schl.* im Asklepioskult vgl. Kavvadias, *τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ [o. S. 262]* 198 ff.

Vögel.

Adler. Den Mythos von der Geburt des ersten Ptolemaios rekonstruiert O. Roßbach, N. Jahrb. 7, 396 f. aus zwei geschnittenen Steinen. Zeus naht sich der Arsinoe in Adlersgestalt, das von ihr geborene Knäbchen wird von ihrem Gatten Lagos ausgesetzt, aber durch Zeus' *A.* beschützt und behütet. — Vogel des Zeus wurde nach Usener, Rh. M. 60, 24 f. der *A.*, weil man den Blitz sich in der Gestalt dieses Vogels dachte. Da Zeus auch als Blitz gefaßt wurde, hat man ihn zunächst selbst in der Gestalt des Adlers vorgestellt. — Nach Dussaud, *RA* 1, 134 ist der *A.* ein Symbol der syrischen Sonnengötter, die fast überall dem Helios gleichgesetzt werden.

Über die *Gans* als heiliges Tier des Ares auf Rlfs. der nördlichen Grenzgebiete des römischen Reiches handelt Münsterberg, Ö. Jh. 6, 75 f. — Auf Herkyna von Lebadeia (Paus. 9, 39, 2) bezieht Fr. Freiherr von Calice, Ö. Jh. Beibl. 6, 87 den von Hadaczek, Ö. Jh. 4, 209 besprochenen Typus des Mädchens mit der Gans. Asklepios, über dessen Beziehung zur *G.* Kavvadias, *τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ [o. 262]* 201 ausführlich handelt, erkennt S. Reinach, *Rev. de l'univers. de Brux.* 6, 9 (Jan. 1901) in dem Ganswürger des Boethos; s. dagegen R. Herzog, Ö. Jh. 6, 224.

Die Bedeutung des *Hahnes* zunächst im Seelenkult, dann

aber auch in anderen Kulten und in Mythen erörtert ausführlich Weicker, A. M. 30, 207 ff.

Über '*Rabe* und *Krähe* im klassischen Altertum' handelt Keller, 'Naturgeschichtliches aus der Tierwelt' *[o. S. 357]*.

Daß die *Taube* eine der Formen war, in denen der in der Eiche wirkend gedachte Dämon erscheinen sollte, folgert Cook, *Cl. Rev.* 17, 185 aus der Sage von der Baumnymphe Chrysopeleia, aus der goldenen Taube von Dodona (Philostr. *im.* 2, 33) und aus den nahen Beziehungen des Zeus zur *T.*, deren Gestalt (*E* 778) auch seine Gattin und seine Tochter annehmen. — Evans, *JHSt.* 21, 105 will nachweisen, daß die *T.* nicht ein semitisches, sondern ein indogermanisches Attribut gewesen sei und daß sie ursprünglich nicht der Aphrodite, sondern dem Zeus heilig und daneben auch im Totenkult wichtig gewesen sei (dagegen deutet Aßmann, Philol. 66, 313 *περιστερά* als פֶּרַח עַשְׁתַּר 'Vogel Istars'). — Daß die Vögel zu Häupten bezw. auf den Schultern der nackten Göttin der mykenischen Goldbleche und zu den Seiten der goldenen Altäre aus dem dritten und vierten mykenischen Grabe nicht Tauben, wie allgemein angenommen wird, sondern Möwen, Falken oder adlerartige Vögel darstellen, behauptet Milanî, *Studi e Mater.*, 1, 213 ff.

Endlich sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß der Botaniker Constantin, *RA.* 34, 341 ff. in langer, aber nicht überzeugender Darlegung die kosmogonischen Mythen über die Entstehung mythischer Wesen aus dem *Ei* oder einem Weltenbaum mit Hilfe naturwissenschaftlicher Beobachtungen und Spekulationen zu erklären sucht.

Säugetiere.

Die tierköpfigen Götterbilder, die literarisch und kunstarchäologisch für Arkadien, Cypern, Ionien bezeugt sind, gehören nach Perdrizet, *Inst. corr. Hell.* 22. März 1899 (*BCH.* 23, 635 ff.) der vordorischen Bevölkerung an.

Über den *Fuchs* in Mythos und Kultus handelt im Anschluß an Mannhardt ausführlich S. Reinach, *Rev. arch.* 1902 ² 242 ff. Nach ihm ist der Fuchs bei den Thrakern dem Dionysos heilig gewesen, weil man in diesem Tier, das so gern in den Weinbergen haust und sich von Trauben nährt, den Dämon des Weingottes selbst erblickte. Wie man anderwärts den Gott in der Gestalt eines Rehkalbes zerriß und roh verschlang, um sich mit dem Numen zu erfüllen, so soll man in Thrakien durch die Zerreißung und Ver-

schlingung eines Fuchses die Gottheit in sich aufnehmen zu können gemeint haben; deshalb legten nach Reinach auch die thrakischen Dionysosverehrer Schuhe aus Fuchsleder und Mützen aus Fuchsfell an, und die Mainaden hießen Bassarai, 'Füchse'. Alles dies ist nicht unwahrscheinlich; abzulehnen sind dagegen Reinachs weitere Vermutungen, daß das Ritual des zerrissenen Fuchses in der Sage von Orpheus *[s. II das.]* fortlebe und daß der Fuchs, bevor er Dämon des Weinbergs wurde, als tierische Form des Korngeistes galt. So leicht der Glaube entstehen konnte, daß der traubenfressende Fuchs etwas vom Weindämon in sich habe, so schwer wäre es begreiflich, daß man vorher den Korngeist in ihm suchte. Auch die Gründe, die Reinach für das Bestehen dieser Vorstellung anführt, sind nicht sehr stark. Die bekannte italische Sitte, Füchse mit brennendem Heu oder Reisig herumzuhetzen, ist schwerlich so zu deuten, daß der verbrannte Fuchs ein Ersatz für das Getreide sein soll, das sonst durch die Sonne verbrannt werden würde; vielmehr hat man ursprünglich wohl in den Füchsen wie in den roten Hunden die Dämonen der Hitze gesehen, die das Getreide verbrennen (Hdb. 818, 3). In einigen modernen Gebräuchen scheint allerdings der Korndämon in der Gestalt des Fuchses aufzutreten; es hat dies aber wenig Beweiskraft, da es unter den bekannteren einheimischen Tieren, die auf dem Felde vorkommen können, wohl keines gibt, dessen Gestalt der Geist des Feldes und seiner Frucht nicht gelegentlich annehmen könnte. Noch weniger überzeugend sind die Kombinationen des Verfassers, aus denen er erschließt, daß der Fuchs, bevor er eine der Formen des Korndämons wurde, das Totem gewisser Clans gewesen sei.

Über den *Hund* auf Grabdenkmälern vgl. Collignon, *RA.* 4, 50 f., über den Totenhund v. Negelein, Zs. d. Vereins f. Volksk. 13, 263 ff.; 368 ff.

Auf dem *Löwen* erscheint die Göttin Phöniziens nach Dussaud, *RA.* 4, 229 erst in griechisch-römischer Zeit, wo Astarte Züge von Isis Hathor borgte, dagegen stehen in Syrien die Göttinnen seit den ältesten Zeiten auf dem Löwen. — Nach Milani, *Studi e Materiali [o. 285 ff.]*, 1, 6 ff. sind die *L.* (wie die Panther) der Kybele, der Berggöttin, heilig, weil sie in Berghöhlen hausen. Sie bezeichnen aber (ebd. 10) zugleich symbolisch die natürlichen irdischen wilden bestialischen Kräfte, während die übernatürliche, himmlische oder unterirdische intellektuelle und menschliche Kraft durch die geflügelte Sphinx dargestellt sein soll. Dann haben aber Rheias Löwen nach 2, 25 auch siderische Bedeutung (wie die Sphinx, die nach

1, 10, 31 offenbar solar oder siderisch gefaßt werden muß); sie sollen als Rheias Kinder gedacht sein. — Vgl. über die *L.* der Kybele Crowfoot, *JHSt.* 20, 118 ff. — Die von schol. Cruqu. Hor. *epod.* 16, 13 f. genannten' zwei *L.* am Romulusgrab werden von *Gamurrini in einem am 18. März 1900 in der *Accademia dei Lincei* gehaltenen Vortrag als Darstellung der geheimen, unüberwindlichen Kraft bezeichnet, die den Manen des Heros innewohnen sollte. Gegenüber dieser unwahrscheinlichen Deutung weist O. Keller, Ö. Jh. 4, 53 auf die Bedeutung hin, die der Löwe seit uralter Zeit als Grabhüter hatte; vgl. dazu Collignon, *Strena Helbigiana* 42, der aus einer weißen attischen Lekythos erschließt, daß der Löwe nicht nur — zur Bezeichnung der Tapferkeit — auf den Polyandria, den Massengräbern von Soldaten, sondern auch auf Privatgräbern aufgestellt wurde. — Über den Löwen als heiliges Tier des Apollon von Patara vgl. Altmann, Ö. Jh. 6, 195. — Der *L.* als Abzeichen römischer Legionen, den v. Domaszewski astrologisch als das Sternbild gefaßt hatte, unter dem die Legion gegründet war, ist nach Ch. Renel, *RHR.* 48, 1903, 48 ff. anfangs vielmehr wie das gleiche Münzwappen römischer Kaiser des III. und IV. Jahrhunderts ein Mithrasemblem gewesen, nachträglich aber als Sinnbild der Allgewalt des Kaisers und der kriegerischen Tüchtigkeit seines Heeres gedeutet worden.

Über die Bedeutung des *Pferdes* im Seelenglauben und Totenkult handelt mit Berücksichtigung besonders der germanischen Vorstellungen J. v. Negelein in der Zs. d. Vereins f. Vk. 11, 406 ff.; 12, 14 ff.; 377 ff. und in der Monographie 'Das Pferd im arischen (gemeint ist 'urindogermanischen') Altertum' (Teutonia, Arbeiten zur german. Philol. II), Königsberg i. Pr. 1903. Vgl. auch o. *[349 f.]*. — Daß das *Pf.* als dämonisches Wesen galt, zeigt v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 34, 71 im Anschluß an Soph. KÖ. 1311, wo die Frage an den Dämon ἵν' ἐξήλλου eine Reminiszenz an die Pferdegestalt des höllischen Dämons sein soll. Das Bild würde sich zwar auch ohne diese Voraussetzung erklären; aber beachtenswert ist das Zusammentreffen allerdings, und dann ist es vielleicht auch mehr als bloßer Zufall, daß Oidipus selbst, wie der zu demselben (Demeter-?)kreis gehörige Pelias unter Stuten aufgewachsen sein soll und daß er am Kolonos Hippios mit dem mythischen Reiter des Zauberrosses Arion, mit Adrastos, sowie mit Poseidon Hippios und Athena Hippia zusammentrifft. — Über das *Pf.* in Beziehung zu Aphrodite, Athena u. Poseidon vgl. de Ridder, *BCH.* 22, 223 ff. — Im Gegensatz zu Dussaud, der *RA* 1, 370

A. 2 behauptet hatte, daß das *Pf.* des Men ein Symbol des Mondes sei, meint Perdrizet, ebd. 3, 26, daß es bei Men ebenso wie bei den thrakischen Gottheiten bloß die göttliche Macht ausdrücken sollte.

Der *Stier* war nach Dussaud, *RA* 1, 364 f.; 4, 231 ff. ein Symbol des Hadad Ramman und der zahlreichen mit ihm ausgeglichenen syrischen Götter, wie Zeus Dolichaios, Zeus von Rhosos, Raphaneia, Gabala, sehr wahrscheinlich auch des Ba'al Marqod, dagegen nicht der Astarte, die daher nach dem Verfasser nicht der Europa entsprechen kann.

Über die Bedeutung des *Widders* handelt ausführlich, aber oberflächlich J. Dechelette, *Rev. arch.* 33, 253 ff. in einem Aufsatz (ebd. 63 ff.; 245 ff.), in dem er nachzuweisen versucht, daß die von ihm gesammelten und herausgegebenen gallischen 'Feuerböcke' (*Chenets*) aus Ton, die einen Widder darstellen, Symbole des den Ahnengeistern am Herdaltar dargebrachten Opfers seien. — Über den *W.* im Apollonkult vgl. u. *[S. 405 ff.]*.

Die winterliche Natur des *Wolfes* will R. Schröder, Die Argonautens. u. Verwandtes, Posen, Progr. 1899 *[vgl. o. S. 19]* erweisen. Lykien, 'das Wolfsreich', soll deshalb der Winteraufenthalt Apollons sein. Vgl. u. *[II 'Lyk-']*.

Zweiter Hauptteil.

Abaris. Wie das Idealbild des Anacharsis bekanntlich in der kynischen Schule geschaffen worden ist, so hat nach A. Dyroff, Philol. 59, 610 Herakleides in seinem Dialog '*Abaris*', in dem der skythische Philosoph sich in Athen mit Pythagoras unterhielt, ihm das idealisierte Bild des *A.* als eines idealen peripatetischen Philosophen entgegengestellt.

Acheloos — wahrscheinlich in Schlangengestalt — von Herakles bezwungen, Statuette in Paris, griech. Original, ca. 500 v. Chr., s. Mahler, Ö. Jh. 2, 77 ff., der das Werk in die Schule des Künstlers der Tyrannenmörder setzt, während Friederichs an ein Werk des Onatas gedacht hatte. Schlangengestalt des *Ach.* war bisher nur von dem Stamnos des Pamphaios bekannt, der sich demnach an das plastische Werk angeschlossen zu haben scheint.

Achilleus war nach Bury, *Cl. Rev.* 13, 307 ursprünglich Seegott; als solcher soll er mit dem Fluß Skamandros kämpfen. Auf die See weist nach dem Verfasser auch *A.*' Mutter Thetis. Der Mythos soll sich auf eine eigentümliche Erscheinung der Sperchneioslandschaft beziehen, wo der angeschwemmte Schlamm seit Jahrtausenden das Meer immer mehr zurückdrängt. Aus diesem Grunde soll der Schlamm (Peleus von πηλός) Gemahl der See (Thetis) und Vater eines neuen Seegottes (Achilleus) heißen. Der N. *A.* wird zu Ἀχελώιος gestellt. — Nach Valeton, *Mnemos.* 26, 1898, 406 f. war *A.* ursprünglich ein Gott der Achaier, die in ältester Zeit eine dem Dorischen ähnliche Sprache redeten und um Phthia wohnten, die aber im Mythos, weil ihre Überlieferung mit der aiolischen der übrigen Thessalier verschmolz, nach dem pelasgischen Argos versetzt wurden. Später sollen dann die Aioler, weil sie die achaiischen Sagen, vor allem Achilleus als Helden, adoptiert hatten, sich selbst nach Phthia gesetzt haben. — Die auf rf. Vbb. häufige Darstellung des trauernden Achilleus in den

Szenen der Tröstung der Thetis und der *πρεσβεία* geht nach M. Laurent, *Rev. arch.* 33, 153 ff. nicht auf die *Myrmidonen* des Aischylos, sondern auf ein älteres, vorpolygnotisches Gemälde zurück, das seinerseits Aischylos beeinflußte (?).

Die *Admetos*sage behandelt Würtheim, *Mnemos.* 29, 202 bis 206; 31, 257 ff. Die Sage ist nach ihm aus der pheraiischen Legende von der Befreiung Brimos entwickelt [*vgl. u. 460 'Apollon Καρνεῖος'*]; Platon hat noch eine der Legende nahestehende Form gekannt, in welcher die Todesgöttin Alkestis aus Erbarmen zurückschickt, in der also Herakles nicht auftrat; das hatte schon v. Wilamowitz gesehen, doch glaubt V., daß dieser die Artemis, der Admetos zu opfern vergaß, nicht mit Recht der Brimo, der Unterweltgöttin, gleichsetzt. Herakles wurde schon von Phrynichos zum Befreier der Alkestis gemacht; daß bei diesem auch die Berauschung der Moiren vorkam, hält V. nur in dem Fall für glaublich, daß seine Alkestisdichtung kein Satyrdrama war, denn aus einem solchen hätte Aischylos nimmermehr den Stoff für *Eumen.* 727 f. geschöpft. — Vgl. über *A.* o. [*S. 159*] und u. [*390 'Alkestis'*].

Adonis. In dem umfangreichen Werk *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique*, Paris 1904 (*Annales du Musée Guimet*, *Bibliothèque d'études* XVI) versucht Ch. Vellay (73 ff.) wie auch *Rev. de l'hist. rel.* 25, 154 ff. zu erweisen, daß Adonis und Tammuz identisch gewesen seien. Hierin hat er recht, aber die Polemik gegen Renan, der diese Gleichheit für sekundär erklärt hatte, beruht z. T. auf einem starken Mißverständnis und beweist, daß der Verfasser noch gar nicht befähigt ist, ein Werk wie die *Mission de Phénicie* wissenschaftlich zu benutzen. In richtiger Selbsteinschätzung beschränkt er sich denn auch meist darauf, Autoren wie Banier, Dupuis, Sainte-Croix, Creuzer, Lajard, Movers usw. zu zitieren. Die Zitate selbst sind übrigens sehr fehlerhaft und — namentlich, soweit die antiken Zeugnisse in Betracht kommen — großenteils aus älteren Arbeiten ungeprüft übernommen; dabei sind die Quellen vielfach ohne Angabe der Kapitel- oder Seitenzahl zitiert, so daß auch der Leser gar nicht in der Lage ist, das Zeugnis zu kontrollieren. Das ist um so mehr zu beklagen, als sich infolge großer Flüchtigkeit Irrtümer in reichlichem Maße finden, so daß man in keinem Falle einer nicht kontrollierbaren Angabe des Verfassers trauen, also z. B. keineswegs annehmen darf, Dionysos habe unter anderem auch *φανός 'lumière'* und Adonis in demselben Sinne *Λύχνος* (S. 22) — wofür Hesychios als Quelle angegeben wird — und der Lattich

Ἀδωνίης (139, 1) geheißen. In seinen Ergebnissen steht der Verfasser ungefähr auf dem Standpunkt von Lajard und Movers, von welchem letzteren er im Append. II ein langes Stück übersetzt. *Ad.* ist ihm (84 ff.) die Personifikation der den Erdboden befruchtenden Sonnenkraft (Einwendungen gegen diesen Teil des Buches macht Hopkins, *Journ. Am. Orient. Society* 26, 413 ff.). Die Sonne wurde aber, wie Vellay in Übereinstimmung mit neoplatonischen Mythendeutungen und z. T. auf sie gestützt behauptet, zugleich als Weltzentrum und als moralische Macht gedacht. Ein Eingehen auf die Einzelheiten des Buches werden die Leser nach diesen Proben schwerlich erwarten. Der Druck ist wie immer bei den Publikationen dieser Serie sehr schön, die Abbildungen dagegen gereichen dem Werke nicht zur Zierde. — Über die Etymologie des Namens und über die daraus zu erschließende phoinikische Heimat des *A.*-kultus s. o. *[S. 64]*; den ägyptischen Ursprung des Adoniskultus folgert Stanisl. Schneider, Wiener Stud. 25, 149 aus der Verwandtschaft der *A.*- und Osirislegende. — Mehrere Arbeiten über das Fortleben des *A.* in der christlichen und in der islamitischen Kultur sind o. *[S. 317 f.]* besprochen. — Über ein auch mythologisch wichtiges rf. Vb. (des Meidias ?), das *A.* im Schoße Aphrodites ruhend, umgeben von Hygieia, Paidia, Pandaisia, Chrysothemis, Eurynoe, Eutychia, Eudaimonia, Pannychis darstellt, handelt Fr. Hauser, Berl. phil. Wochenschr. 26, 633 besser als der Herausgeber Milani, *Monumenti scelti del R. Museo Archeologico di Firenze,* Florenz 1905.

Adrasteia und Nemesis waren — wohl aus dem kleinasiatischen Festland übernommen — aus Kos durch die Sakralinschrift *Inscr. of Kos* 29 bekannt; eine zweite derartige Inschrift veröffentlicht Herzog, AM 23, 452. Der Herausgeber hält es für möglich, daß sie wie bisweilen sonst auch hier Beziehungen zu Asklepios und Hygieia hatten.

Agamedes und Trophonios waren nach Vürtheim, *De Eugammonis Telegonia* (*Mnemos.* 29, 23—58) Hypostasen des Zeus von Lebadeia; zu Baumeistern wurden sie vielleicht infolge der seltsamen Struktur der Höhle, in der sie verehrt wurden. Platon und Herodot haben sie als solche nicht gekannt, trotzdem muß die Vorstellung, die auch bei Hom. *h.* 2, 117 und Pindar angedeutet wird, alt sein: sie war aber lokal auf die abgelegenen Waldtäler Boiotiens und Arkadiens beschränkt. Mit Augeias *[s. das.]*, dessen Schatzhaus sie erbaut haben sollen, hat den *Ag.* und Trophonios erst Eugammon verbunden (39), und zwar, weil in der *Ilias* Agamede

des Augeias T. ist und überdies Agamedes in der Königsliste von Stymphalos vorkam. Außerdem lag es in dem von Winzern gegründeten Kyrene sehr nahe, an einen minyeischen Baumeister zu denken. An Augeias' Stelle ist erst durch den Boioter Kallippos Hyrieus gesetzt worden.

Agamemnon. Die peloponnesische Herkunft *A.*s sucht (gegen Cauer und Beloch) M. Valeton, *Mnemos.* 26, 391 ff. zu verteidigen. Ursprünglich war *A.* nach V. ein lakonischer Gott, der, indem er zu den Argeiern wanderte, zum Heros erniedrigt und gleichzeitig zum König über die ganze Peloponnes gemacht wurde. V. meint, daß erst die Aioler die peloponnesische Sage von Agamemnon und dem Kriege der Danaer wegen des Raubes der Helena mit ihren Sagen von Achilleus und dem troischen Krieg in Verbindung brachten.

Agrauliden hatte nach einer scharfsinnigen, aber keineswegs sicheren Kombination von Hauser, Ö. Jh. 5, 79 ff. der jüngere Kephisodotos auf der rechten Nebenseite des Altars des Zeus Soter und der Athena Soteira im Peiraieus dargestellt; eine Kopie soll die von Hauser glücklich durch Ansetzung eines Teiles eines Florentiner Reliefs wieder hergestellte Reliefgruppe des Museo Chiaramonti sein.

Agrios ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 34, 611 bei Hsd. Θ 1013 im VI. Jahrhundert Sohn des Odysseus und der Kirke geworden, als die letztere bereits in Circei lokalisiert und jenes Gebiet von den Griechen besiedelt, dagegen das eigentliche Latium barbarisch war. Lyd. *mens.* 1, 13 scheint mir dem Zusammenhang nach eine Theorie zu vertreten, welche die Lesart *Γράιον* für *Ἄγριον* voraussetzt. Vgl. Hdb. 715, 6.

Ahriman. Eine Statue dieses in der Epigraphik selten genannten Gottes aus dem Mithraskreis wird nach einer Inschrift aus Ostia (*Not. degli sc.* 1899, 62) geweiht: *Signum Arimanium.*

Aiakos als Pförtner des Hades: Grabschrift aus Smyrna, herausgegeben von Wolters, AM 23, 268. — Miß W. M. L. Hutchinson, *Aeacus a Judge of the Underworld*, London, Macmillan and Bowes 1901 (vgl. dazu J. Harrison, *Cl. Rev.* 15, 475) will aus dem Stammbaum und dem Lokalkult nachweisen, daß *A.* dem primitiven Pelasgerstamm von Aigina angehört und erst nachträglich mit Zeus, dem Gott der eindringenden Hellenen, in Verbindung gebracht wurde. *A.*' Mutter Aigina war ursprünglich eine lokale Erdgottheit: daher konnte der Name *A.* auch von *αἶα* abgeleitet werden.

Aias stellt Danielsson, Indog. Forsch. 14, 388 wie mehrere frühere Forscher zu *αἰϝετός* 'der schnelle Vogel'; dagegen bedeutet der Name nach P. Girard, *Rev. des étud. gr.* 18, 1—75 'Herr'; er vergleicht *EM* 117, 33 *Ἀῶ γὰρ ὁ Ἄδωνις ὀνομάζετο καὶ ἀπ' αὐτοῦ οἱ Κύπρου βασιλεύσαντες*. Welcher Sprache dies Wort angehört, wird nicht gesagt, dagegen die Vermutung ausgesprochen, daß derselbe Name in dem des epeirotischen Flusses Aoos, Auas oder Aias stecke. *Τελαμώνιος* heißt der ältere Aias nicht nach dem Vater, der vielmehr nach G. erst nachträglich erfunden ist, um das unverständlich gewordene Beiwort zu erklären, sondern nach dem inschriftlich in Argos und dann in Thrakien und an der Küste des schwarzen Meeres auftretenden Wort *τελαμών* im Sinne von *στήλη*; dies Wort soll altäolisch und in jenen nordöstlichen Gegenden von der äolischen Wanderung zurückgeblieben sein, die nach G. sich zu Lande, um die ganze Pontusküste herum, vollzog. Aias Telamonios ist ihm daher der 'Herr der Säule', eine altäolische Bezeichnung für den Steinfetisch, der, als er personifiziert ward, den großen Schild als Zeichen seiner schützenden Kraft empfangen habe. Dem großen Aias wird der kleine von G. mit Recht gleichgestellt, Oileus oder Ileus von *ἵλημι* abgeleitet, vielleicht ebenfalls mit Recht; freilich müßten dann wohl neben *ἵλαος* (**σι-σελαος*?) und *ἱλάσκω* als damit nachträglich verschmolzen *ἵλεως* (**ϝίληϝος*) und *ἵλημι* angenommen werden (vgl. auch Vürtheim, *De Aiacis origine, cultu patria* 131 f.). Ein großer Teil der Abhandlung Girards ist dem Versuche gewidmet, aus Kunstdarstellungen die Verehrung des Steinfetisches schon für die mykenische Periode nachzuweisen. So wahrscheinlich dies Ergebnis an sich ist, so bedenklich erscheint die Deutung der Kunstwerke im einzelnen. — Daß *A.* der Lokrer bereits im alten Epos Kassandra schändete, behaupten mit Recht Furtwängler und Reichhold, Griech. Vasenmal., Ser. I, München 1904, S. 185. Die Entblößung Kassandras auf den älteren Kww. wird, da alle anderen Troerinnen bekleidet sind, durch die Nachtzeit nicht genügend erklärt. 'Vermutlich hatte das Epos geschildert, daß Aias ihr die Kleider abgerissen habe, bevor sie zu dem heiligen Bild fliehen konnte; in dessen Schutze hoffte sie sich sicher; allein die Gier des Aias scheute auch vor dem Heiligen nicht zurück.' — Edmund von Mach veröffentlicht in den *Harvard Studies in Class. Philol.* 11, 93 ff. einen jetzt in Boston befindlichen etruskischen Spiegel, der den Tod des Telamoniers in der Fassung des Aischylos darstellt. Der Held hat vergeblich versucht, sich zu durchstoßen; die Hornhaut, die seinen ganzen Leib bis auf eine Stelle an der Achsel

umgibt, hat das Schwert krumm gebogen. Da tritt Athena, die ihm vergeben hat, freundlich hinzu; um seiner Qual ein Ende zu machen, zeigt sie ihm die verwundbare Stelle. Die Worte bei Aisch. *fr.* 83 müssen nach v. M. so restituiert werden:

τόξον ὥς τις ἂν τείνων στρέφῃ
⟨τοσόνδε καὶ χαλκοῦν⟩ ἐκάμπτετο ξίφος
τοῦ χρωτὸς ἐνδιδόντος οὐδαμῇ σφαγῇ
πρὶν δὴ παροῦσα μασχάλην αὐτῷ μόνην
ἔδειξε δαίμων.

Aigisthos ist nach Th. Zielinski, N. Jb. 3, 86, 1 ursprünglich der 'Drache', daher soll Aigis Bezeichnung des schlangenhaarigen Hauptes der Gorgo geworden sein, die nach Z. ursprünglich selbst eine Schlange war (vgl. *Pytho Gorgonius*). Als Schlange verkörpert Aigisthos das verderbliche Wissen, durch das die Erdmutter Klytaimestra ihren Gatten, den Himmelsgott Agamemnon, überwindet.

Die Göttin ***Aigyptos*** wurde nach A. Malton, *RA* 5, 169 ff. seit Domitian in der Gestalt einer Sphinx dargestellt; später traten andere Attribute, die Uranusschlange, der Modius usw. hinzu; der Sphinx wurde der Inbegriff der ägyptischen Götterwelt, eine Art Allgott, wie er den Tendenzen der mystischen und abergläubischen hadrianischen Zeit entsprach.

Aiolos bedeutet nach Usener, Rh. M. 53, 346 den 'Blitz' (eigentlich den 'Zickzack') und konnte deshalb Bezeichnung des Zeus werden (vgl. *Ζεὺς αἰολοβρόντας*). Aus ihm soll der Windgott hypostasiert sein, dessen sechs Paar Kinder den zwölf als Himmelskindern gedachten Monaten entsprechen. Weil *A.* gleich Zeus war, konnte Aethlios, des letzteren S., von den Eliern Sohn des *A.* genannt werden.

Aipytos ist nach E. Schwartz, Herm. 34, 449 f. ursprünglich am Kyllene zu Haus, von wo er mit Argivern nach Kleinasien gelangt sein soll. Dort wurde er nach Schw. als Neleus' Sohn in den Stammbaum der sich auf die Neleiden zurückführenden Fürstenhäuser aufgenommen und von hier aus ist er erst nachträglich als Kresphontes' Sohn in die messenische Überlieferung gekommen, die den Anschluß an die homerischen Nestoriden suchte, wie wenigstens Schwartz anzunehmen scheint. Diese Annahme hätte aber nur dann eine Berechtigung, wenn einer der Ahnherren des Kresphontes sich mit einer Frau aus dem Neleidenhaus verheiratet hätte und der Name *A.* eben auf diesen genealogischen Zusammenhang aufmerksam machen sollte: die bloße Homonymie war voll-

kommen zwecklos. Eine solche mythische Verschwägerung der Herakleiden mit den Neleiden ist aber nicht nur nicht überliefert, sondern es ist auch gar nicht abzusehen,. wodurch sie hätte hergestellt werden können. Nicht an den Neleidenstammbaum knüpft der messenische Aipytos an, sondern an die arkadische Sage, welche die ganze jüngere messenische Überlieferung entscheidend beeinflußt hat: Hdb. 155.

Akakallis, Hermes' Geliebte, deren Namen Fick-Bechtel, Personenn.[2] 378 als die 'sehr Schöne' deuten, ist nach Roßbach, N. Jb. 7, 394 von Hermes *ἀκάκητα* nicht zu trennen. Erst nachträglich soll die kydonische Heroine Geliebte des Apollon geworden sein. Daß Hermes der Vater von *Ak.*' S. Kydon war, folgert R. auch aus den Mzz. von Kydonia, die ihn von einer Hündin gesäugt darstellen; denn über den Hund hat Hermes als Türgott und als *κυνάγχης* Macht, wie er ja auch die *κυνῆ* trägt.

Akrisias, den phrygischen Kronos, deutet Fick, Bezz. Beitr. 29, 239 als den 'Mageren', 'Abgelebten'.

Aktor, 'der Treiber (der Rosse)', ist nach Usener, Rh. M. 53, 348 eine Hypostase des Poseidon (vgl. Poseidon *Ἐλάτης*), der daher auch Vater der *Ἀκτορίωνε Μολίονε* heiße. Diese Doppelbezeichnung ist nach Usener, *Strena Helbigiana*, 323 ff. aus einer Überlieferung zu erklären, die einen dritten Vater der Zwillinge, Mol(i)os, nannte; erst als diese Sagenfassung vergessen war, erdichtete man gegen die Gesetze der Namenbildung und der Wortableitung eine Mutter Molione. Der vorauszusetzende Mol(i)os erscheint in der Namensform Mulios als ein naher Verwandter der Zwillinge, und nach ihm soll auch das arkadische Fest *Μώλεια* genannt sein. Die Legende (sch. Ap. Rh. 1, 153) leitete dieses Fest von dem Kampfe des Lykurgos (*H* 147) her, nach dessen Beschreibung es von den Waffen, die Ares dem Arēithoos geschenkt, heißt, daß der Sieger sie getragen *μετὰ μῶλον Ἄρηος*, und der auch insofern wirklich mit den Moleia in Verbindung steht, als das Fest dem Ares (**Μῶλος*, Hdb. 1376, 4; 1380, 2) gefeiert wurde, nach welchem auch der von Lykurgos getötete Arēithoos (*H* 138) heißt. Daß der Dichter der *Ilias* bereits die Festlegende benutzte, wie Usener vorauszusetzen scheint, ist kaum anzunehmen, vielmehr ist die Legende, nach der Lykurgos den Ereuthalion tötet, wohl nur als eine fehlerhafte Wiedergabe von *H* 138 ff. zu betrachten, wo er die dem Arēithoos im Hinterhalt abgenommenen Waffen dem Ereuthalion schenkt. Damit würde die von Nilsson, Griech. Feste 468 gebilligte Verknüpfung der Moleia mit den Aktorionen zwar

nicht unbedingt fallen, denn es könnte ja die Quelle, der Homer folgt, ebenso wie die Vorlage des Dichters der Sage von dem Hinterhalt, den Herakles den Molioniden bei Kleonai legte, auf dieselbe arkadische Version zurückgehen, die dann mittelbar — durch die Erzählung der *Ilias* — Legende des Festes geworden ist. Immerhin wird aber die Beziehung zweifelhaft: die Tötung aus dem Hinterhalt ist ein wenngleich seltener, so doch nicht so unerhörter Zug, daß daraus eine Beziehung zwischen beiden Sagen gefolgert werden müßte. — *A.* und Astyocheia, letztere mit einem Kind auf dem Arm, erscheinen auf dem rf. Vb. A. Jb. 17, T. II. Engelmann, ebd. 68 ff. erkennt darin den Orchomenier und seine Tochter Astyoche, die dem Ares zwei Söhne, Askalaphos und Ialmenos, gebar (*B* 512 f.).

Alektryon, der von Ares als Wächter aufgestellt ist, aber seines Wächteramtes vergißt, um durch die Tür nach den Reizen der Aphrodite zu spähen, erkennt Robert, Herm. 37, 318 ff. auf dem von Mau, RM 16, 304 Fig. 3 veröffentlichten pompejanischen Wb. Ob der Maler eine literarische Version vorfand oder aus eigener Phantasie den überlieferten Zug von dem Schlafe des *A.* durch den der Neugier oder Lüsternheit ersetzte oder von einer anderen Gestalt (Gingron?) auf Alektryon übertrug, ist nicht zu entscheiden. — Nach Winter, Ö. Jh. 5, 96 ff. muß die Sage von *A.*, die man bisher als Erfindung der hellenistischen Zeit betrachtete, doch älteren Ursprungs sein, weil das pompejanische Wb. aus der *Casa del citarista* (*a. d. i.* 1875 *tav. d'agg.* B) Nachbildung eines aus der Zeit des Nikias oder Nikomachos stammenden Gemäldes ist, das, wie aus einigen parallelen Darstellungen erschlossen wird, ebenfalls schon den eingeschlafenen Wächter dargestellt hatte.

Alilat, ***Alitta*** s. u. *[398]*.

Alkaios, ***Alkeus*** als N. des Herakles, Alkaidai (theban.), Alkĕidai (lakon.), Alkēidai (koisch) als Bezeichnung von Heilgöttern erschließt Usener, Rh. M. 53, 337. Vgl. Hdb. 453, 4 ff.

Die *Alkestis*sage ist nach Bloch, N. Jb. 7, 40 ff. schon in der ältesten Zeit ähnlich verlaufen, wie sie Euripides erzählt. Von der bekannten Neuerungssucht dieses Dichters ist hier noch nichts zu spüren; obwohl der Stoff in entschiedenem Widerspruch zu seinem Empfinden stand, wagte er ihm in diesem Jugendwerk noch nicht so Gewalt anzutun, wie er es später unbedenklich getan hätte (113). Selbst Einzelheiten der Sage wie die abschlägige Antwort seiner Eltern (47) müssen, da sie den zur Zeit des Dichters herrschenden Anschauungen vollständig widersprechen, dagegen mit

den primitivsten Anschauungen durchaus übereinstimmen, aus der ältesten Sagenfassung stammen. Der Zug von der Gastfreundschaft setzt voraus, daß das Land eine Einöde ist (49), in der man schwer Unterkommen findet, außerdem entspricht er der mutmaßlichen Urbedeutung des Admetos, des gastfreien Hades (49); auch dieser Zug der Sage muß daher zu ihren ursprünglichen Elementen gehören. Der Todesgott wurde ursprünglich niedergerungen (41 ff.), wie in dem verwandten, ebenfalls thessalischen Peirithoosmythos: daß der menschliche Befreier die Seele von den Unterirdischen losbittet, ist nach Bloch in beiden Mythen eine nachträgliche Umbiegung. Nicht der ursprünglichen Sage soll ferner angehören, daß der Befreier Herakles genannt wird, vielmehr soll in der primären Sagenfassung der Held nach Märchenart unbenannt gewesen sein (44 ff.). Vgl. o. *[159 f.; 384]* und u. *[406]*.

Alkmene. In der Geschichte von der Versteinerung *A.*s ist nach R. Holland, Philol. 59, 358 ff. das Ursprüngliche, daß der auf der offenen *κλίνη* durch die Stadt getragene Leichnam plötzlich verschwindet und an seiner Stelle ein Stein erscheint. Die von Oder u. aa. beanstandeten Worte bei Anton. Lib. 33 glaubt der Verfasser heilen zu können, indem er zu dem überlieferten *ἐν τῇ ἀγορᾷ* — wofür Wachsmuth *ἐν τῇ πρώτῃ* (= *α'*) *ὥρᾳ* vorgeschlagen hatte — hinzufügt *θάψοντες*.

Die ***Aloaden*** Otos und Ephialtes entsprechen nach S. Eitrem, 'Die göttl. Zwillinge' (*Vidensk. skr.* II) 53 ff.) den beiden Anführern der Minyer *Ἀσκάλαφος* und *Ἰάλμενος* schon in den Namen 'Eule' und 'Anspringer'. Sie sind eine der zahllosen Formen der Dioskuren, die E. nachweisen zu können glaubt; von dem zu diesem Sagenkreis gehörigen Brautraub findet er eine Spur in dem Mythos, daß O. sich an Artemis vergreift, und die Überlieferung von den Stadtgründungen der *A.* und von ihrer Freundschaft mit den Musen erinnert ihn an die thebanischen Dioskuren, die mehrere Städte ummauerten und von denen wenigstens Amphion musikliebend war. Endlich wird des sikyonischen Aloeus Mutter Antiope mit Amphions und Zethos' Mutter verglichen. — Vgl. u. *['Ephialtes', 'Otos']*.

Amazonen. Vürtheim, *de Amazonibus. Mnemos n. s.* XXX, 1902, 263 ff. (abgedrückt in dem Sammelband *De Aiacis origine, cultu, patria*, Leiden, Sijthoff 1907, 137 ff.) weist die Vermutung O. Müllers und Welckers zurück, die in den *A.* orientalische Völker gesehen hatten, und versucht in ihnen alte Genossinnen der bewaffneten Mondgöttin Artemis, 'eine wilde Jagd' zu erweisen. Diese echtgriechische Vorstellung von Amazonen, mit denen die

asiatischen Homers nur den Namen gemeinsam gehabt haben sollen, wird dann weiter verfolgt; so billigt z. B. V. (S. 276) die Ansicht, nach der die Pferdeopfer des Tyndareos daraus zu erklären sind, daß auch Helena eine *A.* war. — Die *A.* Laodoke auf dem Vb. *Vasi Cumani* 8 sollte, wie Hauser, Ö. Jb. 8, 24, zeigt, Laodike lauten, da die Amazonennamen auf jenem Vb. (Klymene, Kreusa, Aristomache) aus der *Iliupersis* des Polygnot (Paus. 10, 26, 1) entlehnt sind.

Ammon, vgl. u. [*'Zeus Ἄμμων'*].

Amphiaraos, Eriphyle auf dem Wagen heimführend, Scherben eines frühkorinthischen Vb.s, ergänzt und herausgegeben von Studniczka, A. M. 24, 361 ff. Die Beziehung auf Amphiaraos beruht auf dem einem Pferde beigeschriebenen N. *Θ]όας*, womit Antimach. *fr.* 31 (Kinkel, *EGF* S. 286) verglichen wird.

Daß *Amphitrite* nicht ursprünglich Poseidons Gattin war, folgert J. Harrison, *Cl. Rev.* 12, 85 f. aus dem Schweigen der *Ilias* und aus der durch Bakchylides als alt erwiesenen Form des Mythos von Theseus und Minos. Erst als das olympische System mit seinen 'patriarchalischen' Tendenzen auftrat, wurde neben sie Poseidon gestellt, den nach J. H. vielleicht erst Hesiod zu ihrem Gatten gemacht hat. Die matriarchalische Urtendenz des Mythos spricht sich nach J. H. darin aus, daß die Mutter den Sohn anerkennt.

Amphitryon, der 'nach beiden Seiten (d. h. nach Ost und West) Bohrende (d. h. den Donnerkeil Entsendende)' ist nach Usener, Rh. M. 53, 333 eine Hypostase des Zeus: so soll es sich erklären, daß Herakles Sohn sowohl des Zeus wie des *A.* heiße.

Anāhita wurde nach Cumont, *RA.* 5, 24, als die Achaimeniden ihren Kult in Kleinasien verbreiteten, von den Griechen, sei es bloß des Namensanklangs willen, sei es infolge oberflächlicher Übereinstimmungen des Kultus, mit einer Gottheit des ionischen Hafens Anaia ausgeglichen; dann soll der N. *Ἀναῖτις χώρα*, *Anactica regio*, auch auf die Heimat der Anāhita, Akilisene, übergegangen sein. Indessen scheint es doch auch möglich, daß sowohl die letztere Landschaft wie der Hafen wirklich nach der persischen Göttin heißen, die nicht notwendig griechisch *Ἀναχίτη* wiedergegeben werden mußte. Als besonders zuverlässig erweist sich über Anāhita der Bericht bei Plut. *Luc.* 24, den C. eingehend erläutert. — Cumont *Rev. de l'hist. et de la litter. rel.* 6, 97 ff. hatte vermutet, daß der Ritus der *Ταυροβόλια* aus dem Kult der

Anaitis stamme und daß der N. ursprünglich, wie auch auf den ältesten Inschriften geschrieben wird, *Ταυροπόλια* lautete, genannt nach Artemis *Ταυροπόλος*, der man die Anaitis gleichsetzte. Im Gegensatz zu dieser vielfach, z. B. von S. Dill, *Roman Society from Nero to M. Aurelius [o. 296]* gebilligten Annahme weist Kolbe, AM. 29, 155 auf das Vorkommen von *Κριοβόλια* in einem Ehrendekret für einen pergamenischen Gymnasiarchen (Schröder, ebd. 152 ff. Z. 27) hin, in denen er Widderhetzen erblickt. Daß bei den Stier- und Widderhetzen gewöhnlich keine Waffen verwendet wurden, bleibt eine Schwierigkeit, die sich der Verfasser nicht verhehlt. Cumont, der daraufhin seine Vermutung zurückzieht, glaubt jetzt (*RA.* 5, 29), daß man den zu opfernden Widder ursprünglich gejagt habe, und daß im Gymnasium zu Pergamon der gefährliche Brauch zu einer Widderjagd abgeschwächt sei.

Daß der Kult der ***Ananke*** von Korinth (Paus. II, 4, 6) nach Syrakus übertragen wurde, folgert Rieß, *AJPh.* 24, 432 nicht mit Recht aus Theokr. 16, 85.

Andromache und Astyanax sind auf der Brygosschale mit der Darstellung der *᾽Ιλίου πέρσις* die mit der Keule kämpfende Frau und der hinter ihr entkommende Jüngling nach Furtwängler-Reichhold, gr. Vm. 119 ff. nur deshalb genannt worden, weil die völlig frei, ohne jede mythologische Beziehung erfundenen Gestalten nicht ohne Namen bleiben sollten.

Andromeda bot sich, wie W. Windisch, *De Persei eiusque familia inter astra collocatis* (Leipz. Diss. 1902) S. 65 aus dem Namen und aus dem Fehlen der Fesselung auf den ältesten Vbb. (Löschcke, *Atti d. inst.* 1878, 303) folgert, ursprünglich selbst fürs Vaterland als Opfer dar. — Petersen, *JHSt.* 24, 99 ff. findet den Hauptunterschied zwischen Sophokles' und Euripides' *Andromeda* darin, daß ersterer den Bräutigam der Heldin (Phineus oder Agenor) einführte. Er erschien hier, wie aus den Fragmenten von Accius' *Andromeda* gefolgert wird, als ein weichlicher, orientalischer Fürst, der für seine Braut nichts zu tun wagt, und hebt so durch Kontrast den Helden der Dichtung, Perseus. Die Situation war demnach bei Sophokles ähnlich wie in Euripides' *Alkestis*, der ihn nach P. nachgeahmt hat. So erklärt sich auch der ans Komische streifende Ton der Dichtung, der dazu geführt hat, daß man in ihm ein Satyrdrama zu erkennen glaubte. Auf einem rf. Vb. des Brit. Mus. (T. V) soll die Szene dargestellt sein, wie der weichliche Bräutigam, der sich auf zwei aithiopische Sklaven stützt, sich weigert, für *A.* einzutreten. Wenn dagegen R. Engelmann, A. Jb. 19,

143 auch auf diesem Vb. die euripideische *A.* dargestellt findet, so scheint mir dies ganz unmöglich, weil der Stil verbietet, die Vase bis auf 412, das Entstehungsjahr der euripideischen *A.*, herabzurücken; und auch die von Engelmann daneben zugelassene Annahme, daß eine der euripideischen ähnliche Dichtung dem Maler vorgelegen habe, wird dadurch ausgeschlossen, daß die von den Aithiopen gestützte hosentragende Gestalt nicht eine in barbarischem Kostüm dargestellte *A.* sein kann.

Angelos, vgl. u. [*'Hekate'*; *'Zeus'*].

Anios, 'der Förderer', 'zur Reife Bringende' war, wie Usener, Sintfluts. 98 f. aus seinem Stammbaum (Staphylos, Rhoio) und seinen Töchtern, den Oinotropoi, folgert, ein dionysischer Heros, der erst nachträglich, als in Delos Apollon überwog, zum Sohne dieses Gottes gemacht wurde. Zu dem Mythos von *A.*' Aussetzung vergleicht Usener die Sage von der Landung des Dionysos im lakonischen Prasiai.

Antigone. Nic. Terzaghi, *Creonte [Estratto dall' Italia Moderna)*, Rom 1904, 11 ff. versucht eingehend, zu erweisen, daß ein großer Teil der sophokleischen *A.*-Sage vorsophokleisch sei. — Huddilston, *Amer. Journ. of Archaeol.* 3, 183 ff., veröffentlicht zwei Vbb., die er auf die *Antigone* des Euripides zurückführen zu können glaubt, indem er die aristophanische ὑπόϑεσις dieses Dramas mit Hyg. *f.* 72 vereinigt. Die Schwierigkeiten dieser Ausgleichung werden im Hdb. 536, 7 hervorgehoben, wo auf H. noch nicht Rücksicht genommen werden konnte; inzwischen hat auch James M. Paton, *Harv. Stud. in Cl. Phil.* 12, 267 darauf hingewiesen, daß Hygin und die Vbb. eine Sagenfassung bieten, die eine Vereinigung zwischen der euripideischen und sophokleischen versuche. Als ihren Verfasser vermutet er (276) Astydamas.

Die Entdeckung von *Antikleias* Fehltritt durch ihren Bräutigam Laertes und dessen Brautführer stellt nach L. D. Barnett, Hermes 33, 640 ff. die rf. Münchener Amphora 805 dar. Rechts sieht man, durch eine Säule geschieden, das Innere des Hauses; Vater, Mutter und Schwester des geschändeten Mädchens sind tief betrübt, ersterer, weil der Fehltritt so bald entdeckt wird; er zeigt seinem Sohn, der offenbar von der Sache nichts weiß, auf einer *Tessera hospitalis* den Namen des Verführers: Sisyphos.

Als Urform der *Antiope*sage will Eitrem, Die göttlichen Zwillinge (*Vidensk. skr.* II) 42 ff., erweisen, daß ein Zwillingspaar Amphion und Zethos sie und ihre Schwester Dirke dem Zwillingspaar Lykos (Lykurgos, Epopeus) und Nykteus entreiße. Die Sage

wäre dann eine Parallele zum Mythos vom Raube der Leukippiden durch die Aphariden und Dioskuren.

Anytos steht nach Kaibel, GGN. 1901, 507, neben Despoina wie Herakles (Idaios) neben Demeter und Titias und Kyllenos neben Kybele. Er soll der phallische Gott der nordischen Einwanderer sein, der mit der ursprünglich am ägäischen Meer verehrten Göttermutter verbunden wurde.

Apaturia, das Fest der *ὁμοπάτορες*, ist nach H. Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. 39, 1905, 560 abgeleitet von *ἀπάτουϱ* = *ὁ-πατοϱσ*, *ὁ-πάτωϱ*.

Aphaia. Die Berichtsperiode hat die Entscheidung über den aiginetischen Tempel gebracht, dessen Giebelgruppen, durch Cockerell 1811 ausgegraben, durch Thorwaldsen ergänzt, den Hauptschmuck der Glyptothek bilden. Nachdem die Ansicht Spons, der in dem Heiligtum den Tempel des Zeus Panhellenios vermutete, deshalb hatte aufgegeben werden müssen, weil der Zeustempel auf einem hohen, weithin sichtbaren Berg gelegen war, hatte allgemein die Vermutung Anklang gefunden, daß es sich um ein Heiligtum der Athena, die in beiden Friesen in der Mitte steht, handele. Lolling hatte schon 1873 hiergegen Einwendungen erhoben, dann wies Wolters 1889 darauf hin, daß zwei Grenzsteine des Athenaheiligtums in beträchtlicher Entfernung (1 oder 1½ Stunde) von der Ausgrabungsstätte gefunden seien. Furtwängler sprach daher im Katalog der Glyptothek 1900 die Vermutung aus, daß die Giebelgruppen vielmehr dem Heraklestempel (Xenoph. *Hell.* V, 1, 10) entstammten, wogegen aber das erhaltene Auge der aiginetischen Kultstatue des Herakles sprach, dessen Größe auf eine mit dem Sockel über 6 m hohe Statue schließen ließ. Eine solche hätte in dem Tempel nicht Platz gefunden, und Furtwängler sah sich daher zu der zwar nicht aller Analogie entbehrenden, aber doch unwahrscheinlichen Annahme genötigt, daß der Heros sitzend dargestellt war. Teils um diese Frage aufzuklären, teils um die Fragmente für eine neue Rekonstruktion zu gewinnen, die notwendig geworden war, weil Cockerell und Thorwaldsen nicht alle Bruchstücke berücksichtigt hatten, wurden 1901 anfangs unter Furtwänglers Leitung Ausgrabungen veranstaltet, und diese führten im Juni zu der Entdeckung der Inschrift, die Furtwängler, Sitzb. Ba. AW. 1901, 372 veröffentlicht hat und die nach der neuesten Rekonstruktion von Fränkel, Rh. M. 57, 543 so zu ergänzen ist *[Κλ]ευίτα ἰαρέος ἐόντος τἀφαίαι ωἶϙος [ἐτ]έϑη χὠ βωμός. χὠλέφας ποτεποιήϑη [καὶ τὤϱϙο]ς περι[ε]ποιήϑη*. Gegen die nächstliegende, auch von Furtwängler sofort verfochtene Ansicht, daß der

hier genannte *οἶκος* eben der Tempel oder vielmehr, da die Inschrift wahrscheinlich älter als die Giebelgruppen ist, der Vorgänger des Tempels sei, dessen Trümmer Cockerell ausgegraben hat, wendet Fränkel, Rh. M. 57, 152 ff. ein, daß der spätere Inschriftenstil unter *οἶκος* nie den Tempel selbst, sondern stets eine Dependenz desselben bezeichne und daß man, solange für die ältere Zeit nicht ein anderer Sprachgebrauch nachgewiesen werden könne, an diese Bedeutung gebunden sei. Er vermutet daher, daß der große Tempel vielmehr der Artemis heilig war, weil nach Anton. Lib. 40 Britomartis Aphaia im aiginetischen Heiligtum der Artemis verschwand und die Stätte geweiht war. Diese Beweisführung ist nicht zwingend. Daß im altpeloponnesischen Sprachgebrauch *οἶκος* auch den Tempel oder die Cella bezeichnen konnte, scheint doch die Athena Chalkioikos zu erweisen; mit Recht weist ferner Furtwängler, Rh. M. 57, 252 ff. darauf hin, daß gerade die von Fränkel geforderte Bedeutung 'Dependenztempel' nicht bezeugt sei, da in den verglichenen Inschriften *οἶκος* den nicht zum Kultus bestimmten Raum bezeichnete, der hier, wie der *βωμός* und der gewiß als Kultbild zu verstehende *ἐλέφας* beweisen, unmöglich gemeint sein könne. Was Fränkel, Rh. M. 57, 545 ff. gegen diese Einwendungen bemerkt, überzeugt nicht. Bedenklicher ist Furtwänglers Versuch, die allerdings sehr unklare Stelle des Anton. Liber. 40 mit seiner Auffassung zu vereinigen. Weitergehend als Schneider (*Nic.* S. 70, 1), der nach der Angabe des Inhaltsverzeichnisses *Βριτόμαρτις εἰς ξόανον Ἀφαίαν* hinter den Worten *ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος* einsetzt *κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐφάνη ξόανον. καὶ τὸ ξόανον τοῦτο*, nimmt Furtwängler eine doppelte Lücke an, und zwar die erste an Stelle der in der Tat störenden Worte *καὶ ὠνόμασαν αὐτὴν Ἀφαίαν*, für die er die Erwähnung des *ξόανον* fordert, die zweite aber hinter *ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος*, wo etwas Unbekanntes gestanden haben soll. Die Annahme einer doppelten schweren und dabei nicht genügend erklärten Textentstellung, durch die noch nicht einmal ein vollkommen einwandfreier Text hergestellt werden kann, ist bedenklich; auch ist gar nicht abzusehen, was in der zweiten Lücke gestanden haben könne, wenn das Erscheinen der Statue schon hinter *ἐγένετο ἀφανής* erwähnt war. Wer dies letztere für richtig hält, muß mit Fränkel vielmehr die Lücke so ausfüllen *[καὶ ξόανον ἐφάνη ἀντ' αὐτῆς· συνέβη δὲ] ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος*. Jedenfalls muß der Erzähler irgendeine Beziehung zwischen Artemis und Aphaia hervorgehoben haben, und wahrscheinlich hat er auch eine lokale Nachbarschaft

ihrer Kultstätten vorausgesetzt; demgemäß müssen wir annehmen, daß nahe beim Aphaiaheiligtum ein Tempel der Artemis gestanden habe. Dann aber muß Antoninos entweder ein anderes Artemisheiligtum als das von Paus. in der Unterstadt erwähnte oder aber ein anderes Aphaiaheiligtum als das von Furtwängler ausgegrabene meinen; es ist doch ausgeschlossen, daß man z. B. zwar die Aphaiastatue mit dem Verschwinden der Heroine in der Sage verknüpfte, aber doch diesen letzteren Vorgang an einer entfernten Stelle lokalisierte. Wie hätte überhaupt Nikandros oder wer sonst die alexandrinische Version der Aphaiasage aufbrachte, das Mädchen zur Freundin der Artemis machen, sie durch diese vergöttert werden lassen (Paus. II, 30, 3) und schließlich wahrscheinlich die Artemis selbst Aphaia (Hsch. *s. v.*) nennen können, wenn die Kulte nicht zusammenhingen? Zwischen den beiden soeben offen gelassenen Möglichkeiten kann die Wahl nicht zweifelhaft sein; da nach Furtwängler neben dem von ihm ausgegrabenen Heiligtum kein Platz für einen zweiten Tempel ist und da obendrein das Aphaiaheiligtum früh verfallen sein muß, so hat der alexandrinische Dichter, dem Anton. Lib. folgt, ein Aphaiaheiligtum in der Unterstadt im Auge gehabt. Der Vorgang hat sich also so abgespielt: auf dem Berge wurde die alte, früh der Artemis gleichgesetzte und vielleicht als solche von Pindar (*fr.* 89) besungene Aphaia verehrt; ihr wurde gegen Ende des VI. Jahrhunderts der *οἶκος* errichtet. Vor der Schlacht bei Salamis hatten die Griechen von dieser Insel den Aias und Telamon, von Aigina aber den Aiakos und die übrigen Aiakiden zur Hilfe herbeigerufen (Hdt. 8, 64); dem Schiff, das diese letzteren heranholte, soll ein *φάσμα*, eine *γυνή* (Hdt. 8, 84) erschienen sein und die Aigineten zum Kampf angespornt haben. S. Reinach (*c. r. AIBL.* 1901, 524 ff.) vermutet, daß dieses Weib eben Aphaia gewesen sei und daß man ihr deshalb den neuen Tempel weihte, auf dessen Giebeln die beiden Hauptthelden aus Aiakos' Geschlecht, Telamon und Aias, dargestellt waren. Früh ist aber dies Heiligtum verödet; dafür wurde *A.*'s Bild in der Unterstadt errichtet, jedoch galt sie hier nicht mehr als die Göttin selbst, sondern als deren Genossin und Freundin. — Vgl. u. *['Diktyna']*.

Aphareus, der 'Pflüger' (vgl. *φάρος*, *φαρόω*, *ἀφαρεύς* 'die untere Flosse des weiblichen Thunfisches'), ist nach Usener, Rh. M. 53, 349 ein alter Vorgänger des hellenischen Poseidon, der daher auch Vater des Idas, des einen Apharetiden, heiße.

Aphrodite, *I. Name* und *Grundbedeutung.* Nach Cook,

Cl. Rev. 17, 177 ist *Ἀφρο-δί-τη* ein weiblicher 'Wasserzeus'. — — II. *Kult.* Mit dem sizilischen Dienst der Göttin beschäftigen sich zwei Untersuchungen in den *Mélanges Perrot* (Paris 1901). Percy Gardner (121 ff. T. II) knüpft an die Veröffentlichung eines schönen archaischen Rlfs. aus Gela, das Aphr. mit dem Bock darstellt, die Vermutung, daß die Göttin vom Eryx weder griechisch noch karthagisch oder altphoinikisch sei, sondern den Elymern, einem Teil des großen, von Babylon her beeinflußten Volkes angehöre, das einst vor Griechen und Italikern am Mittelmeer und auf dessen Inseln gewohnt habe. — *A.* von Naxos in Sizilien war nach Bérard, ebd. 5 ff. eine Astarte, in deren Heiligtum nach semitischer Sitte Abbilder männlicher und weiblicher *αἰδοῖα*, *γέρρα* (Fest. *s. v.* 94, 4; Non. Marc. 118, 22, wo für '*insula Veneris*' vorgeschlagen wird '*in aula Veneris*') geweiht wurden. Das Wort *γέρρα* selbst soll phoinikisch sein (ערר; vgl. hebr. ערוה, עריה). Träfe diese Ableitung das Richtige, so wäre der *A.*-Kult von Naxos wohl erst im V. Jahrhundert nach karthagischem Muster umgestaltet worden; s. jedoch O. Crusius, Philol. 65, 160. — Daß die lykische *Aphr.* androgyn gedacht war, folgert O. Roßbach, N. Jb. 7, 412 aus dem Kultnamen *Κουραφροδίτη* (Prokl. *h.* 5, 1), der schon deshalb nicht als 'jungfräulich' gedeutet werden könne, weil Proklos sage *σύμβολ' ἔχον νοεροῖο γάμου, νοερῶν ὑμεναίων Ἡφαίστου πυρόεντος ἰδ' Οὐρανίης Ἀφροδίτης.* Eine Kultstatue dieser Kuraphrodite soll in einer Bronzestatuette von Paris nachgebildet sein, welche den Androgyn mit der linken Hand sich auf eine Pansherme stützen läßt, während die rechte einen neben ihr stehenden, die Syrinx des überwundenen Pan blasenden Eros streichelt: nach R. war sie hier wie bei Proklos als Urgrund alles Seins, als mächtige Schicksalsgöttin, als Herrin über das Weltall dargestellt. — — III. *Mythen.* Eine Szene, wie *Aphr.* und *Ares* nach der Tötung des Adonis sich an dessen Leiche begegnen und von Eris mit der Peitsche zum Hader angestachelt werden, erschließt Ziehen, Phil. 58, 318 ff. aus einem Gemälde, auf welches das *Carmen contra paganos* v. 17 ff. anspielen soll. Vgl. über *A.* und Adonis o. *[384]*, über *A.* und Ares o. *[390]*. — — IV. *Kultnamen und andere Epikleseis.* *A.* *Ἄλιττα* (Hdt. 1, 131) ist nach Blochet, *Rev. de ling.* 35, 11 ff. mit *Ἀλιλάτ* (ebd. 3, 8) oder, wie vielmehr gelesen werden müsse, *Ἀλιδάτ* identisch. Der Name soll die Göttin als Geburtshelferin (ילד) bezeichnen, also genau dem der babylonischen Mylitta entsprechen. Die Alitta oder Alidat wird der Göttin *A.* gleichgesetzt, welche die Araber nach Niketas Choniates und Niketas von Byzanz

verehrten; der von diesen erwähnte heilige Stein ist nach Bl. der schwarze der Kaaba. Weil der Aphrodite der Freitag heilig war, hat Mohammed diesen Wochentag zum Festtag erhoben. — Daß *A. Ἀσκραία* wie in Halikarnassos (Paus. II, 32, 6; ein Teil der Überlieferung, aber, wie es scheint, die schlechtere, bietet *Ἀκραία*, was schon Sylburg vermutet hatte und was jetzt gewöhnlich als richtig anerkannt wird) so auch in Aphrodisias in Karien neben Zeus *Ἀσκραῖος* verehrt wurde, folgert Cook, *Cl. Rev.* 17, 416 aus Mzz. der Stadt, die drei aus demselben Stamm hervorgesprossene Eichenäste bisweilen im Begriff, gefällt zu werden, darstellen. C. glaubt, daß der *φοινικοῦς*, der seinen Priesternamen nach seinem roten Gewande getragen habe, als Inkarnation des Gottes galt. — *A. ἐφ' Ἱππολύτῳ* hat nach Kroll, Arch. f. Rlw., 8. Beiheft S. 28 einen alten Kultus des Hippolytos, dem aber auch später noch Haare geweiht wurden, verdrängt. — *A.* *Οἰστρώ*, die Maaß auf der sog. Hetaireninschrift von Paros als Kultgöttin eines ausschließlich aus Hetairen bestehenden Thiasos hatte beweisen wollen, existiert, wie Wilhelm, AM. 23, 409 ff. (vgl. ebd. 24, 346) nachweist, nicht; für *Κάις Οἰστρ[οῦ]ς ἱερῆς* ist wahrscheinlich *καὶ Σοιστρ[οῦ]ς ἱερῆς* zu lesen. Das Verzeichnis enthält auch keinen Thiasos, die Namen weisen ferner nicht auf Hetairen, sondern auf ehrliche Bürgerinnen. — *A. Πάνδημος*. Gegen die Gleichsetzung dieser Göttin mit der *A. ἐφ' Ἱππολύτῳ [s. o.]*, für die in neuerer Zeit auch Campbell, *Religion in Greek Literature [o. 274]* eintritt, kämpft Cook, *Cl. Rev.* 13, 417. Dagegen sind nach Verrall, *Cl. Rev.* 15, 449 beide Gottheiten wahrscheinlich wirklich identisch, jedenfalls nahe verbunden gewesen. Bei Eur. *Ἱππ.* 33 liest der Verfasser *ὠνόμαζ' ἐνίδρυσθαι θεόν* und glaubt, daß die Worte auf eine allen Zuhörern bekannte Legende anspielen, die folgendermaßen zu rekonstruieren sei: weil Phaidra von ihrer Liebe zu einem Ausländer, dem Troizenier Hippolytos, befreit sein wollte, errichtete sie in ihrem Hause ein Heiligtum der Aphrodite *Ἔνδημος*, wo die Gottheit für immer eingesetzt sein sollte. Als aber Phaidras unglückliches Schicksal der Welt offenbarte, daß Aphrodites Macht in allen Völkern gebietet, nannte das Volk die Göttin *Πάνδημος* und die Statue Aphr. *ἐφ' Ἱππολύτῳ*. — *A. Πάνδ.* nennt Furtwängler, Sitzber. Ba. AW. 1899, II, 590 ff. eine mit einem Strahlenkranz gezierte Göttin, die eine in einem thebanischen Grabe gefundene Tct. auf einem Bock oder vielmehr einer Ziege an dem durch 14 Sterne und zwei Böckchen — nach F. das gln. Sternbild — charakterisierten Himmel hinreitend zeigt. Der Verfasser sieht in dieser Darstellung eine glänzende Bestätigung

Inseln her empfing ihn das griechische Mutterland, aber nicht immer mit Mutter und Schwester vereinigt, was als ein Beweis für den sekundären Ursprung dieser Kulte angesehen wird. Deutlich ist die Herkunft aus Delos nach v. W.-M. für den ältesten attischen *A.*; als Fremder erscheint er auch am Ptōion und in Delphoi, wo er neben die alte Ge und ihren Sohn, den Wurm, die hier einst das Orakel gehütet hatten, als des letzteren Überwinder trat. Von Delphoi aus ist der Gott dann weiter, auch nach Kreta, verbreitet worden. — Wie in Delphoi suchten die Griechen natürlich auch anderwärts den asiatischen Gott womöglich an bestehende Kulte anzugleichen oder ihnen einzufügen. Die Dorier und Ionier haben ihn zum Gott ihres Erntefestes, der Karneien und Thargelien, gemacht; an manchen Stellen wurde er dem Maleates, in Amyklai dem Hyakinthos, der, wie der Verfasser aus der Namenendung schließt, selbst aus Kleinasien stammt, gleichgesetzt. So wurde der Barbar an vielen Stellen äußerlich ein Grieche, aber die innere Umgestaltung erfolgt an einem Ort, durch die Priester in Delphoi. — Dies die Ergebnisse des Aufsatzes. Daß der Name *A.*, dessen verschiedene Formen v. W.-M. nicht aus der differenzierenden Einwirkung des Akzentes, sondern aus volksetymologischer Anpassung an ἀπολλύναι und ἀπειλεῖν zu erklären geneigt ist, ursprünglich einer kleinasiatischen Sprache angehörte, ist eine an sich wohl diskutierbare Vermutung; alle Deutungen aus dem Griechischen, auch die von K. Schmidt, Herm. 37, 371, 1, der den N. 'Alleuchter' übersetzt, sind gescheitert. Aber was v. W.-M. zur Begründung seiner These beibringt, ist trügerisch. Daß die homerischen Gedichte den Gott im griechischen Mutterland nicht kennen, wird erst dann richtig, wenn man ziemlich viele Stellen als jüngere Zusätze ausscheidet, für deren Unechtheit zwar z. T. auch andere, aber ebenfalls hinfällige Gründe geltend gemacht werden. Gerade die älteste Form der troischen Sage, die wir erschließen können, hat die lokrisch-thessalischen Helden unter dem Schutz des *A.* nach Ilion ziehen lassen, wo der Vater eines ihrer Haupthelden von dem Gotte gezeugt sein sollte. Daß *A.* später mit zahlreichen Lokalgöttern ausgeglichen wurde, hat eine Parallele an echt griechischen Gottheiten und ist auch in der Tat bei echt griechischem Ursprung genau so leicht zu erklären wie bei barbarischem. Aus den delischen Liedern des Lykiers Olen, der erst eine Gestalt der peisistrateischen Zeit ist, durfte der kleinasiatische Ursprung des Gottes nicht gefolgert werden. Daß die delphischen Priester die Gestalt des späteren *A.* ausbildeten, beruht auf irrigen Vor-

stellungen von der Entstehung der griechischen Kunstreligion. — Daß *A.* von Osten gekommen sei, behauptet auch Zielinski, N. Jb. 3, 87; für Homer soll er noch ein troischer Gott sein, und nach der Troas sollen auch die übrigen Spuren weisen: 'Dort hinter den Felsen des Ida liegt ein seliges Land des ewigen Lichtes, Lykia genannt, das die frommen Hyperboreier bewohnen'. Über die Thermopylen, wo durch die Sagen von Herakles' Tod der Boden für die neue Religion vorbereitet war, soll der Gott nach dem Parnassos gelangt sein, wo er den Tempel der alten Erdgöttin besetzte, den Drachen tötete, den sie auferzogen, und ihr das Wissen entriß. Beide Kultstätten blieben auch später in Beziehung durch die Amphiktyonenversammlungen, die bei den Pylai begonnen und in Delphoi fortgesetzt wurden: eine Doppelhypostase des Gottes auf dem Berge und des von Pylai sollen Orestes und Pylades sein. — — *Zur Deutung.* Daß *A.* ursprünglich ein dem Hermes nahestehender Sonnengott gewesen sei, sucht O. Seeck, Unterg. d. antik. Welt *[o. 14 ff.]* 2, 573 zu erweisen. Beide sind Genossen der Nymphen, Götter der Palaistra, der Wege (? der Verfasser erinnert an Apollon Ἀγυιεύς) und der Herden, beide weiden einem sterblichen Manne die Herden (über Hermes vgl. Hom. *h* 19, 32), schinden einen besiegten Gegner (Marsyas, Askos), heißen Ἀργειφόντης, d. h. Töter des sternbedeckten Nachthimmels, werden mit Chione und Penelope gepaart usw. Gewiß berühren sich, wie längst erkannt ist, beide Götter mannigfach; aber in Seecks Beweisführung werden Übereinstimmungen zusammengestellt, die schon wegen der verschiedenen Zeit, in der sie entstanden sein müssen, auch indirekt schwerlich zusammengehören wie die Marsyassage und die unechte Sage von Damaskos, bei welcher letzteren gewiß ein Lokalkult und die falsche griechische Etymologie Pate gestanden haben. — Als Sonnengott wird *A.* auf dem Relief von Ed-Duwair im Louvre nach Dussaud, *RA.* 4, 233 ff. dem Zeus Ἡλιοπολίτης gleichgesetzt, als 'chthonischer Sonnengott' nach Cook, *Folklore* 15, 421 wie sonst Hades in der Labyadeninschrift mit Zeus und Poseidon beim Eid angerufen. — — *Kult und Kultpersonal.* Aus dem Hymnos des Alkaios (*fr.* 2, Bergk) folgert Meiser, Mythol. Unters., Münch. Diss. *[o. 151]* 1904 S. 32 ff., daß ursprünglich in Delphoi nicht bloß die drei Wintermonate, wie Plut. *Ei ap. Delph.* 9 angibt, dem Dionysos heilig waren, daß Apollons Ankunft, die Θεοφάνια, im VI. Jahrh. vielmehr im Juni (τοῦ θέρους τὸ μέσον αὐτό) gefeiert wurden. Aus Alkaios ergibt sich gerade umgekehrt, daß sie um das Solstitium nicht gefeiert sein können; es soll ja eben ein Wunder beschrieben werden.

die ganze Natur jauchzt dem Gott entgegen, *θέρους ἐκλάμποντος*, Zikaden und Nachtigallen und Schwalben, die sonst zu verschiedenen Jahreszeiten singen, lassen sich zu gleicher Zeit vernehmen; es ist plötzlich wie im Sommer, ja wie in Sommers Mitte. Wahrscheinlich fand das Fest zu Alkaios' Zeit wie später am 7. Bysios, d. h. am Geburtstag des Gottes statt; eben deshalb läßt Alkaios den Gott nach seiner Geburt ein ganzes Jahr bei den Hyperboreiern weilen, damit er, dessen Geburt in Delphoi man nicht zu behaupten wagte, wenigstens an dem ihm heiligen Tag das Heiligtum zum erstenmal betreten habe. — Die *Parasiti Apollinis* sind nach A. Müller, Philol. 63, 342 ff. nicht mit Mommsen als eine Nachbildung der altathenischen, aber schon im IV. Jahrhundert untergegangenen kultlichen *παράσιτοι*, d. h. der am Tempel gespeisten niederen Kultbeamten, noch weniger aber mit Friedländer u. aa. als eine zur Feier der *ludi Apollinares* eingesetzte *sodalitas* zu betrachten, sondern als eine Nachbildung der hellenistischen Schauspielerkollegien. Zuerst taten sich die untergeordneten Schauspieler, die den *parasitus* spielten, zur Verbesserung ihrer traurigen Lage zusammen; nachdem sich bessere Schauspieler ihnen angeschlossen hatten, gelangte das Kolleg, das sich wegen des starken Hervortretens der szenischen Aufführungen an den *ludi Apollinares* unter den Schutz des Apollon gestellt hatte, zu einigem Ansehen. — — *Kultnamen. Ap. Ἀμυκλαῖος* erkennt Br. Schröder, Ath. Mitt. 29, 24 ff. auf dem weggebrochenen Relief einer Platte, die im Amyklaion gefunden ist. Der Gott war ähnlich gebildet wie auf den Mzz. des Doson und des Gallienus, die demnach nicht wie nach Furtwängler bei Roscher, ML. I, 408 besonders Farnell, *Cults of Gr. st.* II, 701 behauptet hat, Aphrodite darstellen: als eine eherne oder erzbekleidete, nach oben gleichmäßig sich verjüngende Säule. Der behelmte Kopf ist geradeaus gerichtet gewesen, der angesetzte linke Arm liegt eng am Körper an, der Unterarm ist gerade vorgestreckt, die Hand hält den Bogen. Der rechte Oberarm steht wagerecht nach der Seite, der Unterarm im rechten Winkel gebogen aufrecht, in der Hand die Lanze. Dem Gott wird auf dem Relief ein Opfer dargebracht; in einer Reihe darunter erblicken wir u. a. eine leierspielende und eine zum Spiel tanzende Frau. — Der *A. Ἀναδούμενος* vor dem athenischen Arestempel (Paus. 1, 8, 4) war nach Fr. Hauser, Ö. Jh. 8, 42 eine Ersatzkopie für das verkaufte Original, den Diadumenos des Polyklet. Daß dieser erst in der späteren Zeit, die sich einen kurzhaarigen, männlich gedrungenen *A.* nicht mehr vorstellen konnte, als Athlet

gedeutet wurde, folgert der Verfasser aus dem Diadumenos von Delos, bei dem als Stützen ein nur auf Apollon zu beziehender Köcher und eine Chlamys verwendet sind. Auch der Anadumenos des Pheidias in Olympia, den Paus. 6, 4, 5 für einen Athleten hielt und dessen Typus wahrscheinlich im Diadumenos Farnese erhalten ist, stellte nach Hauser 49 wahrscheinlich *A.* dar. Alle diese Aufstellungen sind zweifelhaft; vgl. die wenigstens z. T. berechtigten Einwendungen von Löwy, Ö. Jh. 6, 269 ff. — Über *A.* Ἀργειφόντης s. o. *[S. 403]*. — Zu *A.* Ἀσκραῖος vgl. o. *[372]*. — Einen *A.* Βελφαῖος erschließt Br. Keil, Herm. 34, 192 aus der Sotairosinschrift für die von ihm aus der Kombination dieser Inschrift mit St. B. Θηγώνιον gewonnene Stadt Thētonion (= Kierion?). — *A.* Βραγχιάδης gibt als Überlieferung Jahnke, *schol. Stat. Th.* 3, 479 in dem Zitat aus Terentian. *de metr.* 1886 ff., wo Keil *Battiaden* liest. Die ganze, vielleicht wichtige Stelle ist verderbt und der handschriftliche Apparat Jahnkes viel zu unvollständig, als daß die richtige Lesart hergestellt oder eine sachliche Folgerung aus dem Schol. abgeleitet werden könnte. Ganz willkürlich ist, was Maaß (der über den zweiten Teil dieses Scholions in 'Griech. u. Sem.' *[o. 63]* 96 f. — ebenfalls sehr unglücklich — handelt) vermutet (Ö. Jh. 5, 213): *Ptolemaeus opinione Metrodori periegetici condidit ab Aethiopia usque in Libyam tria opinata templa . . . et prope Alexandriam Branchidas qui Apollinem, Iovem, Branchum colunt*, wonach Ptolemaios Soter ein Heiligtum nach dem Muster des milesischen bei Alexandreia errichtet hätte. — Neben *A.* Ἰσμήνιος wurde in Theben, wie U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hermes 1898, 224 nachweist, der Γαλάξιος verehrt (Chalazios bietet irrtümlich der Marcianus bei Photius 321). Von der Epiphanie des Galaxios hat Pindar in einem von Plut. *Pyth. or.* 29 ohne Nennung des Dichters mitgeteilten Bruchstück gesungen. — *A.* Δήλιος auf Amorgos, *BCH.* 23, 392, 31. — *A.* Ἐρεθίμιος empfing nach Fick, Vorgriech. Ortsn. 46 seinen N. von der Kultstätte. — *A.* Καρνεῖος ist nach Usener, Rh. M. 53, 359 ff. aus dem achaiischen Karnos umgebildet, der ursprünglich ein das Getreide reifender Sommergott gewesen sein soll (377; für einen Korndämon hält den Karnos Lévy, *RA.* 34, 281). Darum feierte man im August die Karneien, das Fest, an dem sein Tod durch den Wintergott (?) Hippotes beklagt wurde. Erst der zufällige Anklang an κάρνος 'Widder' soll bewirkt haben, daß man in dem Gott den Führer erblickte, der als Leithammel seinen Mannen vorauszog. In dieser Eigenschaft wurde Karnos dem in Argos (Theop. *FHG.* 1, 307. 171) und auch in Sparta ver-

ehrten Zeus Ἀγήτωρ gleichgesetzt: dazu würde stimmen, daß das Karneienfest Agetoria und der den Karnos vorstellende Jüngling ἀγητής genannt wurde, was Usener aus Hsch. ἀγητής herausliest. Dieser als Widder gedachte Zeus muß noch den Doriern, die nach Kyrene kamen, geläufig gewesen sein, da sie den Mythos auf den dort in der Oase vorgefundenen ägyptischen Widdergott Ammon übertrugen. Im allgemeinen aber wurde Karnos nach der dorischen Eroberung von *A.* aufgesogen, der nun den Namen Καρνεῖος erhielt. Gegen diese Aufstellungen wendet sich Hubert, *RA.* 34, 152, der namentlich die meteorologische Deutung des Karnosmythos bekämpft. — Zu wesentlich anderen Ergebnissen als Usener gelangt auch Vürtheim, *Mnemos.* 31, 234 ff. *[vgl. o. 384]*. Nach ihm waren die Karneien ursprünglich ein Mondfest; wenigstens war die männliche oder weibliche Gottheit, welche die Herden beschützen sollte und selbst als gehörnt vorgestellt wurde — man vergleiche dazu die von Br. Schröder, Ath. Mitt. 29, 21—24 herausgegebene widderköpfige Herme aus Las — mit der gehörnten Mondgöttin zusammengeschmolzen. Der Gott stammt aus der Zeit des Hirtenlebens; er wurde aber weiter gefeiert, als man zum Acker- und Weinbau übergegangen war, und da die Schnitter und Winzer in der Sonnenhitze unter schattigen Bäumen zu schmausen pflegten, so kam die Sitte der Laubhütten auf, ähnlich wie beides Wellhausen für Israel annimmt. Damals erhielt natürlich das Fest eine Beziehung auf Acker- und Weinbau; die σταφυλοδρόμοι verfolgten den durch einen in Felle gehüllten Mann dargestellten Dämon der Fruchtbarkeit (Dionysos ἔριφος?), und es galt als gutes Vorzeichen, wenn sie ihn einholten. Diese Gestalt erhielt das Fest bei den Minyern in Boiotien oder in Thessalien, wo man von einem ithyphallischen Dämon sang, der die Brimo, die κόρη des Admetos, aus der Unterwelt herausgeholt habe. Die Legende bezieht sich auf ein Nekyomanteion, wo man durch Widderopfer die Toten heraufbeschwören zu können glaubte: noch später heißt der zum Heros gewordene Admetos V. des Eumelos. Nach dieser Brimosage hat Euripides (s. dagegen o. *[390 ff.]*) die Sage von Admetos und der Zurückführung der Alkestis frei geschaffen und von dieser Alkestis sogar an den Karneien singen lassen (Eur. *Alk.* 449); in Wahrheit aber sang man an dem Widderfest, den Karneien, von Admetos, dem die Widderopfer galten: noch in der Kaiserzeit führt ein erblicher Karneienpriester auf Thera den Namen Admetos (Kaibel *ep.* Nr. 192), während sein Vater Theukleidas nach Theukles, dem Vater des Krios, hieß, in dessen Heiligtum der Oiketas Karneios in Sparta verehrt wurde (Paus. 3, 13, 3). Später, als die

Dorier einfielen, verschmolz dieser bei den Minyern zum Gott der Fruchtbarkeit gewordene Bockgott Karnos mit dem von den Doriern aus Akarnanien mitgebrachten Apollon Kranos oder Karnos. Vollständig war freilich nach V. diese Verschmelzung nicht; auch später unterschied man in Sparta den achaiischen Oiketas, den 'Familiengott' von dem dorischen *A.* Karneios (Paus. a. a. O.). Daß ein dorischer Gott mit einem vordorischen zu dem späteren Karneios ausgeglichen sei, soll sich auch aus der Überlieferung (Apd. 2, 174) ergeben, daß die Peloponnesier den Doriern den Seher (Karnos) wegen einer Pest, die unter dem Heereszug ausgebrochen war, entgegenschickten und daß der Heraklide Hippotes diesen tötete. So wurde das dorische Fest der Agetoria, das dem Zeus Agetor und dem Apollon gefeiert wurde, mit den Karneien verbunden, und diese wurden ein Sühnfest. Jener Mann, der verfolgt wurde, galt nun nicht mehr als der Dämon, sondern als ein *ἱερώμενος*, *ἄτιμος* (Hsch. *ἀγητής*), als ein wegen Blutschuld aus der Gemeinde Ausgestoßener, und der Ritus wurde historisch mit der Flucht des Hippotes begründet. Allein auch später noch empfand man das Karneienfest als ein vordorisches, minyeisches; als ein solches hat der Tyrann Kleisthenes, der überall die dorische Überlieferung durch die boiotische zu ersetzen versuchte, für sieben Herakleiden der mythischen Vorgeschichte von Sikyon sieben Karneienpriester eingesetzt (s. dagegen v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 38, 580 A. 1), und noch Pindar (*Pyth.* 5, 78) weiß, daß die Aigeiden, die Theben mit Sparta gemeinsam sind, den Karneienkult nach Kyrene verpflanzten. — *A.* *Κενδρισός* ist jetzt durch eine von Th. Reinach, *Rev. ét. gr.* 15, 32 ff. (vgl. *L'histoire par les monnaies*, 123 ff.) herausgegebene Inschrift aus Philippopolis bezeugt, wodurch Boeckhs Vermutung bestätigt ist, der aus den *Κενδρισεῖς* bereits einen Gott dieses Namens erschlossen hatte. Durch diese Inschrift haben die ebenfalls schon früher bekannten, seit Elagabals Zeit bezeugten Spiele *Κενδρ(ε)ίσεια* (*Κεντρείσεια*) *Πύθια* — schwerlich bloß eine veränderte Bezeichnung für die *Πύθια* schlechthin — endlich die urkundliche Erklärung gefunden. — Den Tempel des *A.* *Κολοργεύς*, nach Lagina und Panamara das bedeutendste von Stratonikeia abhängige Heiligtum Kariens, hat Cousin zu finden gesucht; der Erfolg ist ausgeblieben, doch veröffentlicht der Verfasser *BCH.* 24, 31 ff. mehrere auf Kolorga bezügliche Inschriften. — Zu den beiden den *A.* *Κοροπαῖος* betreffenden Inschriften aus dem thessalischen Magnesia gibt Kern, Festschr. f. O. Hirschfeld 322—326 einige Verbesserungen. — *A.*

Κρατεανός. Eine Serie schlecht gearbeiteter, aber noch einem guten Stil angehöriger mysischer Weihrlfs., die diesem Gott dediziert sind, stellt nach Kalinka, Ö. M. 19, 59 f. Haussoullier, *Rev. de phil.* 1898, 163 zusammen; vgl. Perdrizet, *Inst. corr. Hell.* 25. 1. 1899 (*BCH.* 23, 598). Hinzugekommen ist jetzt eine Stele aus Kyzikos, Hasluck, *JHSt.* 23, 87; vgl. Wiegand, AM. 30, 329. — *A. Κυπαρίσσιος* auf Kos, vielleicht Vorgänger des koischen Asklepios, Inschr. aus Kos, Arch. Anz. 1905, 11. — Über die Umformung des *Λαιρβηνός* in den griechischen *A.* ist eine Vermutung von Cichorius, o. *[S. 263]* mitgeteilt. — *Ἀπόλλōνι Λεσχάō* ist nach der verbesserten Lesung auf der von Kern *Inscr. Thess. antiqu. syll.* 14 Nr. 18 herausgegebenen Inschrift zu lesen; vgl. AM. 29, 110 f.; Kern, N. Jb. 7, 13. — Einen *A. Λύκειος* findet Usener, Arch. f. Rlw. 7, 321 in dem Späher Dolon wieder, weil der Weg, auf dem der den *A.* darstellende Knabe beim Septerionfest geleitet wurde, Doloneia hieß und weil sich Dolon in das Fell eines grauen Wolfes hüllt (*K* 334). — *A. Μαγ(ε)ίριος* auf Cypern wird von Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. Orient.* 4, 324 zweifelnd zu מגר 'wohltun' gestellt. Vgl. u. *['Kadmos']*. — *A. Μεκαστηνός* (aus dem Makestostal?) *Journ. Hell. Stud.* 19, 20; 24, 20. — Zu *A. Οὔλιος* vergleicht Fick, Vorgriech. Ortsn. 47 den karischen Mannesnamen *Οὐλιάδας*.. — *A. Παταρεύς.* Über die Art des Orakels gäbe 'das Mädchen von Antium' interessante Auskunft, wenn Altmann, Ö. Jh. 6, 195 darin mit Recht eine Prophetin des Gottes sähe. — *A. Πατρῷος.* Über den athenischen Tempel und das Kultbild dieses Gottes wogt noch immer der Streit. Für das Theseion, das von vielen anderen für einen Tempel des Hephaistos *[s. das.]* gehalten wird, treten in neuerer Zeit ein C. Robert, Der müde Silen. 23. Hall. Winckelm.progr. 1899, 33, dem sich H. B. W(alters), *Cl. Rev.* 16, 190 anschließt, besonders aber Milchhöfer, Berl. phil. Wochenschr. 20, 282 ff.; 347; 379 ff. und Furtwängler, Ba. AW. 1899, II, 288 ff., der in zwei in Rom zum Vorschein gekommenen, aber nicht nachweislich am selben Ort und gleichzeitig gefundenen Statuen die klagend fliehende Niobe und einen toten Niobiden erkennt, die wegen der vollkommenen Gleichheit des Stiles, des Materials und der Größenverhältnisse dem Giebel des Theseion oder eines ganz ähnlichen Tempels zugeschrieben werden müssen. Da jedoch diese Statuen und eine dritte, der Torso eines *A. Κιθαρῳδός* ebenfalls in Ny-Carlsberg, die nach der Ansicht des Verfassers die Mitte von dem Ostgiebel desselben Tempels geschmückt hat, von dessen West-

giebel die Niobidengruppe stammt, nicht in die Plinthenspuren der Giebelfiguren des 'Theseions' paßt, so gibt Furtwängler neuerdings (Sitzber. Ba. AW. 1902, 449) die Beziehung dieser Statuen speziell auf das 'Theseion' auf, dessen Gleichsetzung mit dem Tempel des *A. Πατρ.* dann ganz zweifelhaft wird. — Von dem Kultbild sollen, wie F. in dem ersten Aufsatz nachzuweisen versucht, Kopien und Nachbildungen in dem Typus des Kasseler *A.* erhalten sein, den Klein und in neuerer Zeit Wernicke bei Müller-Wieseler Denkmäler alter Kunst II[4], 287 auf Pythagoras zurückführen. — *A. Πατρῷος* nennen nach Th. Reinach, *Rev. des ét. gr.* 15, 35 die Söhne des Thrakers Auluzēnes ihren Familiengott, den sie bei der Übersiedelung von dem fruchtbaren Sapaikalande nach dem nördlicher gelegenen Dodoparos mitnahmen. — Über *A. Προστάτης* (*Προστατήριος*) handelt G. M. Hirst, *JHSt.* 22, 252 ff. bei Gelegenheit des Kultus von Olbia. Er hält den Gott für verwandt dem *A. Ἀγυιεύς* (vgl. Hsch. *Προστατήριος*) und vermutet, daß die ionischen Kolonisten als Kultbild ihres Gottes eine Säule mitbrachten, die später durch eine auf einer Mzz. dargestellte Statue des sich auf eine Säule stützenden Gottes ersetzt wurde. — Daß *A. Πύθιος* aus Delphoi nach Kreta gebracht wurde, folgert Meister, Ber. SGW. 56, 1904, 27 aus der Schreibung *Πύτιος*: *ϑ* war im Kretischen spirantisch geworden; um anzudeuten, daß in dem fremden N. der Explosivlaut zu sprechen sei, setzte man die explosive Tenuis ein. — Über den athenischen Kult des *A. Πύϑιος* und die zuletzt von J. Töpffer 1888 erörterte Pompe der Pythaisten handelt auf Grund von etwa 60 meist bei den französischen Ausgrabungen zu Delphoi entdeckten Inschriften G. Colin, *Le culte d'Apollon Pythien*, Paris 1905. Der religionsgeschichtliche Ertrag der Inschriften, von denen die meisten dem Ende des II. Jahrhunderts angehören, ist geringer als der prosopographische: wir erfahren, daß aus der Tetrapolis, wo *A.*s Kult ursprünglich zuhause war, später Vertreter mit nach Delphoi gingen; wir lernen ferner mehrere Geschlechter kennen, die mit der Pythias Deputierte nach Athen schickten, die Eupatriden, die Euneiden, Keryken, endlich zwei bisher unbekannte *γένη*, die Erysichthonidai und die mit ihnen wahrscheinlich schon in der Geschlechtsüberlieferung (Hsch. *Πύρραχος· ἥρως κατ' Ἐρυσίχϑονα γεγονώς*) verbundenen Pyrrhakidai, die beide C., wahrscheinlich mit Recht, als Geschlechter ansieht. Bei Erysichthon und Orestes, dem Ahnherrn der Eupatriden, leuchtet die Beziehung zum Apollonkult ein; für die Keryken verweist der Verfasser mit Recht auf ihre mythische Verwandtschaft mit den

Kephalidai. Das deutet darauf hin, daß hier alte, möglicherweise bis in die peisistrateische Zeit hinaufreichende Beziehungen zwischen den Geschlechtsüberlieferungen und dem Kreis der an den Pythaides teilnehmenden Geschlechter bestehen. Diesen Zusammenhängen nachzugehen und so neue Gesichtspunkte sowohl für das Alter der Gentilsagen wie für die religiösen Organisationen des Peisistratos zu gewinnen, wäre eine Aufgabe gewesen, die auch dann nicht vergeblich gewesen sein würde, wenn sie noch nicht zu bestimmten Ergebnissen geführt hätte. Der Verfasser hat es nicht unternommen, diese Fragen aufzuwerfen; was er sonst an religionsgeschichtlichen Kombinationen bietet, beweist, daß er dieser Aufgabe nicht gewachsen gewesen wäre; vgl. Berl. phil. Wochenschr. 27, 50 ff. — Der einzige athenische Tempel des *A. Πύθιος* stand, wie Farnell. *Cl. Rev.* 14, 1900, 371 ff. mit Recht hervorhebt, im SO. der Akropolis nahe dem Olympieion, aber von diesem durch den Themistokleswall getrennt. Daß erst Peisistratos den Kult einführte, bestreitet F. m. E. nicht mit Recht. — Der *A. Πύθιος* des Louvre, der allerdings seinen Namen ohne Grund führt, ist nach Mahler, *RA.* 40, 196 ein attisches Werk, dem Praxiteles nahestehend, aber durch Polyklet beeinflußt. — *A. Σμινθεύς*. Godley, *Cl. Rev.* 15, 194 vermutet, daß man die Mäuse dem Pestgott heiligte, weil man sie für Träger und Verbreiter von Seuchen hielt. Schon die ägyptischen Ärzte kannten diesen Zusammenhang, und nach 2 *Reg.* 19, 35 wird Sanheripps Heer durch eine Pest vernichtet, während Hdt. 2, 141 von Feldmäusen spricht. Weitere Beispiele führt Moulton ebd. 284 f. an, wogegen nach A. T. C. Crec die Bezeichnung der Pest als Maus lediglich metaphorisch aufzufassen ist. Gegen Godley wendet Lang (ebd. 319 f.), der schon früher den *A. Σμ.* als einen Totem erklärt hatte, ein, daß es sich in der Sage bei Hdt. 2, 141 um Feldmäuse handele, die für die Infektion nicht in Frage kommen, daß ferner der Mythos von der Zerstörung der Waffen in China und bei den Creekindianern Nordamerikas, welche die Bubonenpest gar nicht kannten, erzählt wurde, und daß der Zug im *Çatapatha Brāhmaṇa* auf die Ameisen übertragen sei. — Der nur von Paus. IX, 11, 7; 12, 1 genannte *A. Σπόδιος* ist nach Holleaux, *Mél. Weil* 193 ff. identisch mit dem *Ἰσμήνιος*. Alle Schriftsteller wissen nur von einem *A.*-Orakel in Theben, auch Paus. selbst, der die Orakel des *Ἰσμήνιος* nicht nennt. Vom *Σπόδιος* wird ferner nur der Altar, offenbar ein Aschenaltar, wie der des Zeus in Olympia, vom *Ἰσμήνιος* bei Pausanias nur der Tempel mit den Weihgeschenken, nicht aber der Aschenaltar erwähnt, dessen Existenz

sich doch aus Soph. *OT.* 21 ἐπ' Ἰσμηνοῦ τε μαντείᾳ σποδῷ und aus Hdt. 8, 134 ἔστι δὲ κατάπερ ἐν Ὀλυμπίῃ ἱροῖσι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι mit Sicherheit erschließen läßt. Wie der Aschenaltar von Olympia (Paus. V, 13, 8) und vom Didymaion (V, 13, 11) wird wahrscheinlich auch der des Σπόδιος als Stiftung des Herakles gegolten haben (197), und wirklich lag er in nächster Nähe des Heraklesheiligtums; eben dort, jedenfalls nicht weit davon entfernt (205), befand sich aber das Ismenion, dessen erster δαφναφόρος *[o. 272]* Herakles gewesen sein soll (Paus. IX, 10, 4). Den aus diesen Übereinstimmungen sich ergebenden Schluß hat v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 34, 223 mit Recht gebilligt; die Einwände von Blümner in Hitzig-Blümners Pausanias III [1], 425 sind m. E. nicht überzeugend. — Dem *A.* von *Tamynai* auf Euboia (ἐφ. ἀρχ. 1895, 152) scheinen in einer Inschrift aus Aliveri (= Tamynai) Strafgelder zugewiesen zu werden: Wilhelm, Ö. Jh. 8, 7. Die Inschrift stammt aus dem Anfang des IV. Jahrhunderts. — *A.* *Τεμενίτης* auf Kasos, Inschr. aus Olus, *BCH.* 24, 227, Z. 68. — *A.* *Ὑλάτης* bei Paus. 10, 32, 6 ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, GGA. 1900, 573 A. 3 eine Verderbnis für Aulaites, wie der Gott auf Mzz. von Magnesia a. M. genannt wird. Die Kultstätte, wo der Gott in der Höhle verehrt wurde, hieß *Αὖλαι*. Nach A. Koerte, AM. 25, 420, der das arkadische Panheiligtum *Αὐλή* (Ail. *n a* 11, 6) und den *Ζεὺς* ἐξ *αὐλῆς* einer von ihm herausgegebenen Inschrift vergleicht, muß *αὐλή* in diesen Verbindungen — wie sonst *αὔλιον* — 'Höhle' bezeichnet haben. — Den N. *Φοῖβος* erhielt *A.* nach J. Harrison, *Proleg.* 395 davon, daß er an die Stelle der Erdgöttin Phoibe trat. — — Von den auf die *Kunstdarstellungen* *A.*s bezüglichen Untersuchungen sind hier diejenigen zu erwähnen, die den *A.* vom Belvedere betreffen, weil sich bekanntlich an dessen Rekonstruktion wichtige mythologische Fragen knüpfen. Die Echtheit des *A.* Stroganoff sucht G. Kieseritzky, AM. 24, 468—484 mit Gründen zu erweisen, die Furtwängler ebd. 25, 280 ff. scharf zurückweist. Nach F. gehört die Bronzestatuette in eine bestimmte Klasse von Denkmälern, die durch zahlreiche mit Blei ausgestopfte Gußfehler charakterisiert ist; die Patina ist modern, und nie hat nach F. darunter eine echte, antike gesessen. Auch wer diese Gründe nicht für ganz überzeugend hält, wird einräumen müssen, daß keinesfalls aus der Statuette etwas für die Ergänzung des *A.* von Belvedere gefolgert werden dürfe, daß dieser insbesondere in der linken Hand nicht die Aigis, vielmehr nur, wie dies namentlich Amelung, AM. 25, 286 mit Recht be-

tont, den Bogen gehalten haben könne. Für möglich hält es A., daß der Mittelfinger einen Pfeil umschloß. Die rechte Hand trug nach A. einen Lorbeerzweig, was ein unschönes Gesamtbild ergibt und m. E. durch die zum Beweise angeführten Analogien, eine Berliner Statue, zwei Reliefs, ein paar Mzz. und eine Gemme, nicht vollständig gesichert wird. Den Gedanken, daß der Gott zugleich die Kraft habe, zu vernichten — oder auch zu schützen — und zu sühnen, würde ein sonst so hochstehender Künstler, wie mir scheint, wohl eher ausgedrückt haben, indem er die beiden entgegengesetzten Vorstellungen zu einer höheren Einheit verband, als indem er sie unvermittelt nebeneinander bestehen ließ. In einem anderen Aufsatz (*RA.* 4, 325 ff.) versucht Amelung den *A.* vom Belvedere als ein Werk des Euphranor zu erweisen. Der Mantel ist eine Zutat des Kopisten, der damit zugleich der ursprünglich in Bronze geschaffenen Statue in Marmor einen besseren Halt geben und dem Beschauer durch Schaffung einer Art Hinterwand die Richtung andeuten wollte, von der aus das Werk betrachtet werden sollte. — Daß der belvederische *A.* die Aigis getragen habe, bestreitet auch K. Wernicke, Philol. 59, 321 ff. Er gibt zwar die teilweise Echtheit des *A.* Strog. zu, bestreitet aber die Zugehörigkeit des linken Armes und die Möglichkeit, daß das von ihm gehaltene Lederstück eine Aigis darstelle, die in der antiken Kunst nie so erscheine, und vermutet, daß der Arm vielmehr zu einer Hermesstatuette gehörte, die in der Hand einen ledernen Beutel trug. Der sog. *A.* Pulszky ist nach W. ebenfalls für die Rekonstruktion des belvederischen *A.* auszuscheiden, da er, wenn überhaupt antik, jedenfalls wegen seiner knabenhaften Bildung nicht *A.* darstellen kann, auch gar keine Aigis trägt. Fallen diese Zeugnisse weg, so muß man zu der Ergänzung Montorsolis, der dem Gott den Bogen in die Hand gab, zurückkehren. Nach W. 328 ist eben der Pfeil abgeschossen: 'Der imaginäre Gegner (es ist nicht nötig, an Giganten oder Python u. dgl. zu denken) ist getroffen; der Gott ist auf der Höhe seines Triumphes'.

Areion, Arion. Das höllische Roß, hieß nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 34, 71 ursprünglich Erion; seinen späteren N. soll es in der ionischen Dichtung erhalten haben, die das verhängnisvolle Pferd ganz verständnislos heroisierte. — Karl Klement, Arion, Mythologische Untersuchungen, Wien 1898. geht mit Recht davon aus, daß die Sage von der Rettung des Sängers weder an eine historische Begebenheit anknüpfte noch, wie Lehrs wollte, aus ethischen Gedanken heraus gesponnen sei,

daß also in ihr vielmehr mythische Elemente vermutet werden müssen. Er sieht in ihm einen der Meergötter, die von einzelnen Stämmen, ehe Poseidon gemein-griechischer Meergott geworden war, verehrt und die später zu Heroen herabgedrückt oder auch an einen anderen Gott angeschlossen wurden. Auch Ares, von dessen Namen Ar(e)ion als Patronymikon abgeleitet sein soll, ist nach Kl. Meergott gewesen; aber die Sage hat die Beziehung des Sängers zu ihm vergessen; vielmehr ist dieser dem Apollon und Poseidon untergeordnet worden. In Beziehung auf den letzteren soll Arion seine Menschengestalt verloren haben und zum Roß geworden sein wie Poseidon, der ihn nun in Roßgestalt gezeugt haben sollte. Gegen diese Vermutungen legt P. Weizsäcker, Arch. f. Rlw. 4, 72 ff. Verwahrung ein, erkennt aber die Wahrscheinlichkeit an, daß auf Arion Züge eines alten Meergottes übertragen seien. An einen Meergott speziell ist m. E. nicht zu denken; die Vorstellung des auf dem Delphin reitenden Gottes ist aus einer älteren, die den Gott in Delphinsgestalt bildete, und diese aus der Sitte hervorgegangen, bei Koloniegründungen einem Delphin als weisendem Tier zu folgen. Daß man den Ritus u. a. auch im Namen Poseidons übte, liegt sehr nahe und läßt sich auch durch ziemlich deutliche Spuren wahrscheinlich machen; daß der im Kult des Poseidon berühmte mythische Namen Arion auf den heroisierten Delphingott überging, würde ich deshalb nicht so sicher ausschließen, als es Weizsäcker tut.

Ares wird von Fennell, *Cl. Rev.* 13, 206 zu Skr. *ras* 'Lärm', 'Kampfgetös' gestellt. Die Urform war **Ἄρευς*, der reguläre Akkus. **Ἄρευν* wurde leicht durch *Ἄρεα, Ἄρηα* ersetzt. — *A. Θηρίτας* ist nach Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. 39, 571 = *ΘϜεαρίτας* der 'Stürmende'. — Vgl. u. *['Mars']*.

Die ***Argei*** hat Wissowa (bei Pauly-Wissowa I, 689 ff.; vgl. Rel. u. Kult. d. Röm. 54), Andeutungen von Mommsen, v. Wilamowitz-Möllendorff und von Diels folgend, als Griechen ausgegeben und angenommen, daß die beiden Argeerriten am 16./17. März und am 14. oder 15. Mai im Auftrag der Sibyllinen eingeführt seien. Gegenüber dieser auch von Toutain, *RHR.* 50, 1904, 273 bekämpften Ansicht hebt W. Warde Fowler, *Rom. Festiv. [o. 112 ff.]* 111 ff.; *Cl. Rev.* 16, 115 ff. hervor, daß das Wort *Ἀργεῖοι* in den Sibyllinen nicht in der Bedeutung 'Griechen' vorkomme, daß ferner auch sonst an geraden Monatstagen altrömische Feste gefeiert werden und daß die Teilnahme der *Flaminica* an dem Ritus im Mai entschieden auf altrömischen Ursprung weise, daß endlich doch das exorbitante

Opfer von 27 Griechen sich in der Erinnerung erhalten haben würde, wenn man es zwischen dem ersten und zweiten punischen Krieg gefeiert hätte. Ebd. S. 211 fügt F. hinzu, daß auch die Zahl 27 nicht notwendig auf sibyllinischen Ursprung weise, da z. B. Varro *r r* 1, 2 *fin.* einen volkstümlichen Zauber 27 mal wiederholen lasse und auch das *Trinum nundinum* 27 Tage (? Mommsen, Chronol. 243) umfasse. Besser als Wissowa hat Mannhardt nach F. die Argeerprozession erklärt. — Cook, *Cl. Rev.* 17, 269, dem sich J. Harrison, *Prol.* 117, 3 anschließt, deutet *Argeus* als 'weißhaarig' und bezieht sowohl diesen Namen wie die Redensart *sexagenarios de ponte* auf die Versenkung eines altgewordenen Zeitgottes. — Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive [o. S. 329]* 47, der das Ritual als aus einem alten Gottesurteil erwachsen ansieht, kehrt ebenfalls zu der alten, von Klausen empfohlenen Deutung der *A.* zurück; er vergleicht den Mythos von dem Geliebten des Agamemnon, Argennos, der sich, um jenem zu entgehen, in den Kephisos stürzte, und macht darauf aufmerksam, daß die Festzeit des Argeeropfers mit der der athenischen Thargelien übereinstimme, bei denen eine dem Argeeropfer ähnliche Zeremonie vorgekommen sein soll. Jedoch ist diese letztere Annahme, die allerdings schon Henzen aufgestellt hat, mindestens sehr zweifelhaft (Hdb. 923), und damit verliert die Hypothese beinahe allen Halt. — Was die Zahl der *A.* anbetrifft, so wird Roepers einst allgemein anerkannte Vermutung, daß es, entsprechend den vier Regionen, 24 *sacraria* gab und daß demgemäß auch 24 Puppen in den Tiber geworfen wurden, wohl nur noch von Fowler, *Rom. Festiv.* 57 aufrechterhalten, der aber seine Meinung ebenda 111, 4 halb und später *[s. o.]* ganz zurückgezogen hat. Auch der Vermittlungsvorschlag von Diels Sibyll. Bl. 43, 2, daß es zwar ursprünglich 24 Argeerkapellen gegeben habe, ihre Zahl aber der 27 Argeerpuppen wegen nachträglich erhöht worden sei, findet keinen Verteidiger mehr (vgl. besonders Richter, Topogr. von Rom 10), wie denn für diese Vermutung eigentlich gar nichts spricht; es wird vielmehr jetzt allgemein angenommen, daß sowohl die Zahl der Kapellen wie die der Puppen 27 war.

In der *Argonauten*sage versucht R. Schröder, *A.*sage u. Verwandtes, Posen, Progr. 1899 einen Jahresmythos nachzuweisen. Daß Iason Hera über den Anauros trägt, soll (13) ein in naivster Form dargestelltes Märchen von der Befreiung der Frühlingsgöttin aus den Banden des Winters sein. Denn Iason

ist (14) der Frühlingsheld, er schmaust bei seinen Verwandten nach Pindaros fünf Tage und fünf Nächte, weil die schöne Jahreszeit fünf Monate dauert. Zur weiteren Charakteristik der Methode des Verfassers vgl. o. *[S. 19]*. — Faust, Einige deutsche und griech. Sagen im Lichte ihrer ursprünglichen Bedeutung, Progr. Mülhausen i. E. 1898 (Pr. Nr. 538) 38 ff. will die Sage als thrakisch und damit, da ihm die Thraker Germanen sind, als germanisch erweisen. Helle ist Halja = Hel, das dunkle Reich; wie die Edda Niflhel kennt, ist Helle im griechischen Mythos Tochter der Nephele. Auch die rhodische Halia Leukothea soll eine germanische Hel sein. Athamas, zu ahd. *atam* zu stellen, ist nach F. der hauchende Windgott, den die Griechen sonst Aiolos nennen. Phrixos, der Gewitterschauer, soll german. *skur* entsprechen; *goltoskur* hieß das 'goldene Vlies' bei den Germanen, wie der Verfasser aus dem Namen der Selene *Οἰτοσκύρα*, des Apollon *Οἰτόσκυρος* und aus Hsch. *Γοιτόσυρον* folgert. Ino soll mit *Vinne* 'Schmerz' zusammengehören; daß sie nachher zur Leukothea wird, nachdem sie sich ins Meer gestürzt, soll darauf gehen, daß, wenn der Sturm ausgerast hat und die Schauer der schweren Gewitterwolke vertrieben sind, reiner Himmel eintritt. — Später aber soll das goldene Vlies auf die goldene Ackerfrucht bezogen und deshalb am Schwarzen Meer lokalisiert sein, von wo Griechenland hauptsächlich das Getreide bezog. — Vürtheim, *De Argonautarum vellere aureo*, *Mnemos. n. s.* 30, 1902, 54—67 will nachweisen, daß die Phrixossage an ein Sturmopfer anknüpft, das der Meeresgottheit Ino und dem Zeus Laphystios — einem 'Kollegen' der ebenfalls als Meeresgottheit zu betrachtenden Artemis Laphria — dargebracht wurde. Phrixos selbst soll nach dem rauhen Meer beim Sturm heißen; er war nach V. ursprünglich Meergott, bevor er S. des Athamas wurde; um diese rauhe Meeresoberfläche zu symbolisieren, wurde dem zu opfernden Menschen im Kult des Laphystios ein Fell umgebunden; und in der Sage, die aus dem Ritus entstand, ist das Fell golden, weil die Minyer täglich bei Sonnenaufgang das Schauspiel genossen, wie die rauhe Meeresoberfläche sich unter den Strahlen der Morgensonne vergoldete. Daher läßt auch Mimnermos das goldene Vlies vom Okeanos holen, wo des Helios Strahlen in goldenem Gemach verborgen liegen, d. h. aus dem fernen Osten. Daß man die Stadt, die bei Mimnermos bereits Aia, entsprechend ihrem König Aietes, heißt, aber nach V. noch nicht in einem bestimmten Land lokalisiert war, später in Kolchis suchte, soll einerseits dadurch verursacht sein, daß die

Milesier hier das Meer gegen Osten geschlossen fanden, anderseits aber durch den Körperwuchs und die dichte Behaarung der kolchischen Eingeborenen, durch welche die Griechen an die Aithiopen, die Bewohner des Okeanos, erinnert wurden. — In einem Nachtrag *Mnem. n. s.* 31, 116 versucht Vürtheim seine Ansicht über das goldene Vlies durch den Hinweis auf Cat. 64, 271; 275 zu stützen. — Cooks Vermutungen über die Beziehungen der *A.*-sage zu Dodona sind oben *[246 f.]* besprochen worden. — Die Ankunft der *A.* bei den Hesperiden ließ, wie Furtwängler-Reichhold, Gr. Vm. 43 aus einem Vb. des Meidias folgern, ein unbekanntes Gedicht zusammen mit Herakles erfolgen.

In *Argos*, der unter König Euandros im Argiletum getötet wurde (Varro *l l* 5, 158), erkennt Cook, *Cl. Rev.* 18, 367 (vgl. *Folklore* 15, 288) den dreiäugigen Eichenzeus von der nach ihm genannten St. Argos. In der Nähe der letzteren hatte *A.* nach Hdt. 6, 80 einen heiligen Hain: daraus hatte schon Usener, Rh. M. 53, 339 geschlossen, daß er ein Gott gewesen sein müsse. Auch er hatte an Zeus gedacht, weil der Name des *A.* sowohl als auch sein Herdenbesitz auf einen Himmels- oder Lichtgott hinweise und weil sich aus Plaut. *Amph.* 98 *Amphitryo natus Argis ex Argo patre* eine Beziehung zu Amphitryo ergebe, der nach Usener *[vgl. o. 392]* ebenfalls eine Hypostase des Zeus ist.

Ariadne, s. u. *['Theseus']*.

Artemis: I. *Zum Kult.* *A.* und die Moiren wurden nach Poll. 3, 38 von den Bräuten angerufen; damit verbindet Vürtheim, *Mnem.* 29, 205 die Sage, daß Admetos bei der Hochzeit Artemis vergaß (Apd. 1, 105) und daß Apollon für ihn die Moiren erweichte oder trunken machte. — *A.* im delphischen Gymnasion verehrt: *BCH.* 23, 569. — — II. *Funktionen.* Über *A.* als Fischgöttin s. Cook, *Cl. Rev.* 16, 373. — — III. *Epikleseis.* Zu *A.* *Ἀφαία* vgl. o. *[395 ff.]*. — Über *A.* *Γαζωρία* (StB. *Γάζωρος*) handelt im Anschluß an eine lateinische nahe bei Philippoi in Makedonien gefundene Inschrift Perdrizet, *BCH.* 22, 345, der mit Recht die auf einer anderen makedonischen Inschrift genannte *A.* *Ἀγροτέρα Γαζωρεῖτις καὶ Βλουρεῖτις* vergleicht. Ebenderselbe findet (ebd. 24, 312) die Göttin auch in der *Diana* einer lateinischen Inschrift aus der Gegend von Philippoi wieder. — *A.* *Δαιδαλεία*, die eine bei Mazi nahe Olympia gef. Bronzestatuette darstellt, heißt nach Furtwängler, Sitzber. Ba. AW. 1899 [2], 574 A., weil ihr wie der Hera von Plataiai ein Fest Daidala gefeiert wurde. — Die ephesische *A.* *Δαιτίς* (*EM.* 252, 11 ff.), die in den neueren Handbüchern meist ganz über-

gangen wird, bespricht Heberdey, Ö. Jh. 7, 210 ff. im Anschluß an eine ephesische Inschrift (ebd. Beibl. 44), aus der sich das Ritual genauer erschließen läßt. Das von Plin. *n h* 16, 213 genannte Holzbild der Göttin wird aus dem Tempel ans Meer gebracht; in der Prozession wird außer Salz und Eppich auch Schmuck und Gewand der Göttin mitgeführt. Nach dem Bade wird die Göttin bewirtet, davon hatte die Kultstätte, wo das Bad vor sich ging, den N. *Δαιτίς*; wahrscheinlich befand sich daselbst ein Heiligtum der gln. Göttin. — *A. Ἐπαυγίη Ἑκάτη*, Inschr. aus Thasos, Demargne, *BCH.* 24, 268. — *A. Εὔκλεια* bezieht sich nach L. R. Farnell, *Cl. Rev.* 12, 346 vielleicht darauf, daß sie den ehrbaren Ehestand vertritt. — *A. Ἡμέρα.* Über die Ausgrabungen, die im Tempel dieser Göttin zu Lusoi in den aroanischen Bergen im Jahre 1898 veranstaltet wurden, berichten W. Reichel und A. Wilhelm, Ö. Jh. 4, 1 ff. Vgl. u. [*'Proitiden'*]. Da ein Teil der Brz. schon vor dem Beginn der Ausgrabungen weggeraubt war, ist es dankbar zu begrüßen, daß Furtwängler, Sitzber. Ba. AW. 1899, II, 566 ff. eine Anzahl sicher oder wahrscheinlich dort gefundener, jetzt zerstreuter Statuetten gesammelt und damit zur allmählichen Feststellung des von dieser Kultstätte stammenden Denkmälervorrats angeregt hat. — Das Fest der bereits aus knidischen Inschr. bekannten *A. Ἰακυνθοτρόφος* wird infolge einer Epiphanie neu begründet, koische Inschr., ca. 200 v. Chr., Arch. Anz. 1905, 11. — *A. Κομβική* (d. h. von Kombe in Lykien), Inschr. von Megiste, *BCH.* 23, 335 Nr. 6. — *A. Ὀρθία* erklären Frazer und — unabhängig von ihm — Anton Thomsen in der (mir nur aus des Verfassers Aufs. Arch. f. Rlw. 9, 397 ff., aus Nilsson, Griech. Feste 190 ff. und aus Wides Besprechung, Berl. phil. Wochenschr. 1903, 1230 bekannten) populären Abhandlung **Orthia, en religionshistorisk undersögelse* (*Studier fra sprog og oldtidsforskning, udgivne af det philologisk-historiske Samfund* Nr. 55, Bd. XII, 3. Kopenhagen 1902) als eine lakonische Baum- und Fruchtbarkeitsgöttin; daß die Geißelung der Epheben an ihrem Altar nicht ein Menschenopfer ersetzt, ist wahrscheinlich, aber zweifelhaft, ob sie, wie Thomsen meint, die in dem Baum lebendige Macht auf die Jünglinge zu übertragen bezweckte und ob der Ritus zu den namentlich von Mannhardt unter dem Namen 'Schlag mit der Lebensrute' [*oben S. 346*] beschriebenen Zeremonien gehört, durch die man die im Baum vorausgesetzte dämonische Kraft auf den Menschen übertragen zu können glaubte. Die schon von Mannhardt angeführten

Schläge der *Luperci* lassen sich deshalb nicht vergleichen, weil der Schlag nicht mit einem Baumzweig erteilt wird, und die Bedeutung der aleatischen *Σκιέρεια* (Paus. 8, 23, 1; Nilsson, Griech. Feste 299) ist selbst zweifelhaft; demnach fehlt es an überzeugenden antiken Parallelen. Daß die Epheben mit der für zauberkräftig geltenden Rute aus Lygoszweigen geschlagen wurden, ist zwar für Sparta nicht bezeugt, doch wird das Keuschlamm sonst zu diesem Zweck verwendet, und es hier anzunehmen liegt in der Tat um so näher. als das Kultbild mit Lygoszweigen umhüllt war. Das würde für Th. sprechen. Seine sonstigen Vermutungen scheinen mir großenteils nicht sicher; so ist die Gleichsetzung der *Ὀρϑία* mit der taurischen *A.* schwerlich eine so späte Kombination, wie Th. glaubt; auch wenn die Legende von der Auffindung des Kultbildes durch Astrabakos und Alopekos eine alte heilige Überlieferung darstellt, kann es daneben früh die von Orestes gegeben haben, den die Lakonier ohne Frage schon im VI. Jahrhundert zu einem lakonischen Könige gemacht hatten und den mit der Legende der *A.* *Ὀ.* zu verbinden um so näher lag, als diese Göttin wie die taurische *A.* mit Dionysos gepaart war. — Im Kult der *A.* *Ὀ.* bestand nach den von M. N. Tod, AM. 29, 50 ff. besprochenen Siegerinschriften ein *παιδικὸς ἀγών* von Tierkämpfen (*καϑϑηρατόριον*, *κασσηρατόριν*), der nach dem Verfasser den kleinasiatischen *ταυροκαϑάψια*, *ταυροφόνια*, *ταύρια*, *ταυροχόλια* entspricht und bis in die mykenische Periode zurückzuverfolgen ist. — Die argivische *A.* *Πειϑώ* bei Paus. I, 21, 1 ist nach Friedländer, *Argolica* 21. 39 a eine Verwechslung mit (Aphrodite?) Peitho. Bedenklich ist aber, daß Artemis und Apollon in dem nach der Legende von der Heilung der Proitiden wahrscheinlich von Argos aus filiierten sikyonischen Kult ebenfalls mit Peitho in Verbindung stehen. — *A.* *Σαρωνίς* ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Griech. Tragiker I² 95 A. 1 die *A.* von der 'Eiche'. Über die Beziehungen der *A.* zur Eiche s. Cook, *Cl. Rev.* 18, 370. Er vergleicht besonders die Sagen von Milet, wo Neleus aus einer Eiche ein Artemisbild schnitzte (sch. Call. *h.* 1, 77), und von Ephesos, wo die Amazone Hippo das erste Artemisbild *φηγῷ ὑπ' εὐπρέμνῳ* (Kall. *h* 3, 238 f.) errichtet haben soll. — *A.* *Ταυρική* ist nach einer Vermutung von G. M. Hirst, *JHS.* 23, 29 eine barbarische Göttin, die aber von demselben mykenischen Kult abstammt wie die *Βραυρωνία* und daher dieser urverwandt war.

Der Kentaur *Asbolos* hatte nach Robert, Herm. 39, 473 statt des Pferdeschwanzes einen Feuerbrand.

Asdule(to)s. Ein im makedonischen Melnik gefundenes Basrelief ist θεῷ Ἀσδουλήτῳ oder wie Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. Orient.* 6, 215 abzuteilen vorschlägt, θεῷ Ἀσδούλῃ geweiht. Zum Namen vergleicht Perdrizet die thrakische Göttin Ἰαμβαδούλη.

Den N. *Askanios* deutet J. H. Moulton, *Cl. Rev.* 18, 363 als 'Eichengott' (vgl. ἄσκρα). Cook ebd. bezieht auf Zeus auch den N. Iulus (= Diovilus); damit bringt er die N. Silvius, Silvia (vgl. Romulus Silvius, der Zeus' Blitze nachzuahmen versucht, und einen Sarkophag, der Rhea Silvia unter einem Eichbaum ruhend darstellt) in Verbindung; Frazer ebd. erinnert an die Eichenkränze, die nach Virg. *Aen.* 6, 772 die Silvii führen.

Asklepios. I. *Kult.* Daß nicht nur im *A.*kult von Epidauros, sondern überhaupt im gesamten Dienste des Gottes keine medizinischen Heilungen, sondern bloß vermeintliche Wunderkuren vorgenommen wurden, ist eine Überzeugung, die immer allgemeinere Anerkennung findet und die z. B. von Kavvadias ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ 1900, 273 ff.; *Mél. Perrot* 41 ff. mit aller Bestimmtheit ausgesprochen wird. — *Lokale Verbreitung.* 1. *Athen.* Obwohl bereits in der vorigen Berichtsperiode *[Jahresber. 102, 187]* das Jahr 420 als Einführungstermin des *A.*kultes in Athen erwiesen war, folgert Marindin, *Cl. Rev.* 12, 208 aus Arstph. σφ. 121 und aus πλ. 655 ff., daß der Tempel des *A.* im Peiraieus zwischen 422 und 388 und der Tempel ἐν ἄστει nach 388 erbaut wurde. Vgl. dagegen Judeich, Stadt Athen 285 ff. — Amelung, Exvoto an Asklepios, Arch. f. Rlw. 8, 157 bespricht eine wahrscheinlich aus dem Asklepieion stammende athenische Stele, welche auf der Vorderseite eine sich aufwärts ringelnde Schlange und darüber eine Sandale mit der Reliefdarstellung eines bekleideten adorierenden Mannes zeigt. Die Sandale bezieht sich, wie A. aus zahlreichen anderen Darstellungen folgert, nicht auf eine bestimmte Heilvorschrift, die der Stifter erhalten hat, sondern ist gedacht als Dank für die glückliche Hinreise zum Tempel oder als Votiv für die Heimreise. Um beides zugleich zu bezeichnen, stehen auf solchen Dedikationen beide Füße bisweilen in umgekehrter Richtung. Auch auf die Reise in das Totenreich und aus dem Totenreich konnten die Sandalen bezogen werden; in letzterem Sinne, als Erlösungszeichen, haben die Christen das Symbol übernommen. — Gegen A. Mommsen, der gemeint hatte (Feste d. St. Athen 216 ff.), die Epidauria seien eine seit ca. 400 gefeierte Wiederholung der kleinen Mysterien von Agrai gewesen, hebt Fairbanks *Cl. Rev.* 14, 423 ff. mit Recht hervor, daß die Wiederholung der kleinen

Mysterien nur ausnahmsweise stattfand, während die Epidaurien jährlich gefeiert wurden. Da nach der Stiftungslegende *A.* zu spät gekommen war, um noch in die Eleusinien aufgenommen zu werden, kann nach F. auch das Fest Epidauria nur das am 18. Boëdromion für die Nachzügler gefeierte zweite Eleusinienfest gewesen sein. — 2. *Kos.* R. Herzog deutet Arch. Anz. 1905, 11 die Möglichkeit an, daß *A.* in *Kos* an die Stelle eines Apollon Kyparissios getreten sei; an dessen Heiligtum scheint dasselbe Verbot, die Bäume zu fällen, bestanden zu haben, wie im V. Jahrhundert am Asklepiosheiligtum, wo die Zypressen nur mit Genehmigung des Volkes geschlagen werden durften. — Daß der vierte Mimiambos des Herondas auf Kos spiele, weist R. Herzog, Ö. Jh. 6, 215 ff. durch eine Vergleichung der dortigen Ausgrabungsergebnisse mit der Beschreibung des Dichters nach. Der Knabe mit der Fuchsgans wird in einer Wiener Gruppe aus Ephesos wiedergefunden. Eine ausführliche Erörterung über den genannten Mimiambos gibt auch R. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios, Arch. f. Rlw. 7, 94 bis 116. Mit Recht wird die Formelhaftigkeit der griechischen Gebete betont. Bei der Besprechung der 'milden Hände' (v. 18) hätte nicht mit Usener Göttern. 157 auf den Kentauren Chiron verwiesen werden sollen, der erst später Χείρων geschrieben wird; dagegen werden richtig die *saga manus* (*AL.* 2, 987) und die *mala manus* (Petr. 63) als Gegenstücke der 'milden Hand' in diesen Kreis gestellt. Auch das Segnen mit erhobenen Händen oder mit einer erhobenen Hand, deren zwei letzte Finger dann bisweilen eingezogen sind, leitet W. wahrscheinlich mit Recht von der Vorstellung ab, daß der Hand eine geheimnisvolle Macht innewohne. Das *permulcere* (Ov. *F* 4, 551) soll nach W. die Sterblichkeit hinwegnehmen; an anderen Stellen lesen wir von dem Abwischen der Krankheit, das auch die bildende Kunst öfters dargestellt hat. — Als Dank für die Genesung opferte man nach W. 107 ursprünglich ein Abbild des erkrankten Gliedes, das der Gott, wie man glaubte, besitzen wollte; der Gläubige soll angenommen haben, daß der Gott sich mit einer Kopie als Ersatz begnügen werde; später wurde es üblich, πίνακες zu weihen, auf denen der Gott in dem Augenblick des vermeintlichen Heilwunders dargestellt war. — Aus den übrigen Erklärungen ist erwähnenswert die Vermutung, daß die Frauen bei Herondas zunächst in das Innere des Tempels nicht blicken konnten, bis der verhüllende Vorhang aufgezogen wird (ἀνεῖϑ' ὁ παστός v. 56). — 3. Über den **römischen** *A.*kult handelt das dritte Buch von Besnier, *L'île Tiberine dans l'anti-*

quité (*Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome* 87), Paris 1902. — — *Epikleseis: A. Κουλκουσσηνός*, bulgarische Inschr., *RA.* 41, 367, 137.

Astarte stand nach Graf Baudissin, ZDMG. 59, 504 ff. in Sidon und Karthago neben Ešmun, und zwar soll sie an ersterem Ort in dieser Syzygie den Namen ע״ שמם אדרם, dagegen in Karthago den Namen ע״ שם geführt haben. Letztere Bezeichnung entspricht nach dem Verfasser der Iuno oder Virgo Caelestis, sie ist zu trennen von Tanit oder Iuno Regina, der Stadtgöttin von Karthago, die, wie sich aus dem von Delattre, *c r AIBL.* 1903 433 f. herausgegebenen Gruppenbildern zu ergeben scheint, als Tochter der Virgo Caelestis galt.

Dem Giganten *Aster* wird nach O. Crusius, Phil. 63, 472 Hippomedon bei Eurip. *Φοίν.* 128 verglichen, wo zu lesen ist *Ἀστὴρ ὅπως ἐν γραφαῖσι.*

Asteria, die Mutter des Herakles, will Clermont-Ganneau, *RA.* 6, 209 ff., wie er selbst seltsamerweise glaubt, zum erstenmal (s. dagegen Griech. Kulte u. Myth. I, 380 ff.; Hdb. 242 f.) zur Erklärung der Sage von der Erweckung des von Typhon getöteten Herakles durch die Wachtel des Iolaos verwenden. Da *A.* in der delischen Sage sich in eine Wachtel verwandelt, so ist die Absicht des Iolaos nach Cl.-G. gewesen, den Herakles durch dasselbe Wesen zum zweitenmal lebendig werden zu lassen, das ihm zuerst das Leben geschenkt hatte. Die Kombination ist in dieser Form schwerlich richtig; der Verfasser hat nur einen Teil der längst gefundenen zusammengehörigen Nachrichten berücksichtigt und deshalb unvollständig kombiniert. Zweifeln muß man auch — wie übrigens er selbst es tut —, ob man den N. מלך קרת durch ein Wortspiel mit מלך קרת 'König der Wachteln' (? קרא wird gewöhnlich dem Rebhuhn gleichgesetzt) ausgeglichen habe.

Atalante wurde nach Eitrem, Phil. 59, 465 ff. in eine Löwin verwandelt, weil das Tier der Artemis heilig war, deren Zorn sich die Heroine durch die Verletzung der Jungfräulichkeit zugezogen hatte. Erst nachträglich wurde Artemis durch die Löwengöttin Kybele ersetzt, was dann die weitere Folge nach sich zog, daß der Konkubitus, um als Frevel zu erscheinen, in den Tempel verlegt werden mußte. Daß Ovid direkt von Hesiod abhänge, wie Immerwahr und Robert glaubten, ist nach E. nicht anzunehmen.

Atargatis war nach Dussaud, *RA.* 4, 258 nicht, wie noch v. Baudissin bei Herzog-Hauck, *RE.* 2, 174 lehrt, eine Fischgottheit; die Fische galten nur in ihrem und ihres Kultgenossen

Adad Dienst als Tabu. Der Typus der in ihrem unteren Teil ichthyomorphen Gottheit ist auf Askalon beschränkt geblieben (243), wo Atargatis mit einer lokalen Göttin verschmolzen wurde. — Der Name *At.* kann nicht ʻAtar des ʻAtē, wie früher allgemein angenommen wurde, bedeuten, da ʻAtē allein auf Münzen Bezeichnung der Göttin ist; es müssen nach D. vielmehr zwei verschiedene Göttinnen ʻAtar, d. h. Astarte oder vielleicht eher Ištar, und ʻAtē zusammengeschmolzen sein. Der Kult der *A.* ist schon in frühhellenistischer Zeit von Hierapolis aus über Vorderasien verbreitet und selbst in Ägypten nicht unbekannt gewesen; gepaart ist sie fast überall mit Adad, der als ihr Gatte gilt; als ihre und Adads Kinder werden neben ihr bisweilen auch Simios oder Simia verehrt.

Athena. I. *Mythen.* Der Mythos von *A.*s *Geburt* aus dem Haupt des Zeus ist wahrscheinlich in Argos entstanden (Hdb. 1212, 2); dieses durch Analyse der Überlieferung gewonnene Ergebnis wird jetzt durch die Verbreitung der meist dem VI. Jahrhundert angehörigen Kunstwerke z. T. bestätigt. S. Reinach, *Rev. ét. gr.* 14, 127 ff. weist darauf hin, daß die in Caere gefundenen attischen sf. Vasen, welche den kreisenden Zeus inmitten zweier Eileithyien darstellen, in den Beischriften Spuren megarischen Alphabetes zeigen und daher wahrscheinlich von Künstlern angefertigt sind, die von Megara nach Athen übergesiedelt waren. Er führt alle diese Vbb. ebenso wie das von ihm herausgegebene archaische Marmorrelief aus der megarischen Kolonie Chalkedon auf das Vorbild von gemalten Terrakottareliefs zurück, die als Weihgeschenke im megarischen Tempel der Eileithyien aufgehängt waren. Bei der starken Beeinflussung der megarischen Kulte durch die von Argos, das im VII. Jahrhundert in den Isthmosstaaten geboten hat (Hdb. 174 f.), ist es sehr wahrscheinlich, daß auch der megarische Eileithyiadienst dem argivischen nachgebildet oder wenigstens durch diesen beeinflußt ist. — Die von der Darstellung der Geburt *A.*s stammenden Reliefgestalten des Zeus und Hephaistos in Tegel führt Hauser, Ö. Jh. 5, 96 ff. auf ein Werk des jüngeren Kephisodotos (Altar des Zeus Soter und der *A.* Soteira im Peiraieus) zurück. — Das *Schiedsgericht* zwischen Athene und Poseidon über den Besitz von Athen ist auf römischen Bronzemedaillons, die Amelung, AM. 23, 235 ff. bespricht, in der nur durch Varro bei Aug. *c d* 18, 9 bezeugten Form dargestellt, nach der die Männer für Poseidon, die Frauen für Athene stimmten. — Einen *unbekannten* Athenamythos stellt ein von Puschi, Ö. Jh. 5, 112 ff. veröffentlichter Silberrhyton aus Tarent, der nach dem Herausgeber der

ionischen Kunst in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts angehört, dar. Die Göttin eilt von rechts, mit der Lanze auf die Erde stoßend, in voller Rüstung auf ein gelagertes Liebespaar zu, dem von der anderen Seite in ähnlicher Haltung ein seinen Stock (oder seine Lanze) gegen die Erde richtender Mann naht. P. enthält sich jeder Vermutung über den Sinn der Darstellung; ist das Liebeslager des Periklymenos und der Ismene (Hdb. 533, 1) gemeint? — Ebenfalls einen unbekannten *A.*mythos findet Hauser, *Strena Helbigiana* 115 ff. auf einem rf. Skyphos der ehemaligen Sammlung Campana in Paris dargestellt. Die Göttin leitet den Bau der Akropolis; um die Linie der Mauer zu bestimmen, hat sie ihre Lanze in die Erde gesteckt, während sie mit der ausgestreckten Rechten den anderen Punkt bezeichnet. Ein Gigant (*ΓΙΓΑΣ*) schleppt auf der durch den untergelegten Mantel geschützten linken Schulter einen großen Felsblock herbei. Verglichen wird Amelesagoras bei Antig. Kar. 12 und die Sage von dem athenischen Baumeister Hyperbios (Plin. *n h* 7, 194), den schon M. Mayer, Gig. 184 f. als Giganten vermutet hatte; die Giganten entsprechen hier nach H. den mauerbauenden Kyklopen argolischer Sagen. Auf der Rückseite, die bei Vasen dieses Stiles mit der Vorderseite in Beziehung zu stehen pflegt, stellt der Skyphos zwei böse blickende Männer dar, deren einer den Namen *Φ[λε]γύας* trägt; es sind nach H. Phlegyer, welche die Stadt verwüstet haben und die durch Athenas Mauerbau künftig abgehalten werden sollen. Der dargestellte Mythos ist nach Hauser in derselben Zeit entstanden, welcher die Vase selbst angehört, nach der Schlacht bei Koroneia, als man von dem Phlegyerland Boiotien Einfälle befürchtete und eilig die Stadtbefestigung vollendete. — Die beiden von Hauser als Feinde der Athener bezeichneten Männer sind nach Roßbach, N. Jb. 7, 391 f. ebenfalls mit dem Mauerbau beschäftigt, weil das von dem bartlosen Mann — Phorbas nach Hauser — gehaltene Band unmöglich ein zum Faustkampf bestimmter Riemen, sondern nur eine Meßschnur sein könne. 'Die Göttin des Krieges und der Künste hat die barbarischen Unholde nicht nur bezwungen, sondern sie lehrt sie auch die Werke des Friedens und bedient sich ihrer Kraft zur Ausführung gewaltiger Bauten . . .' — — ***Epikleseis.*** *A.* *Ἀγε-λείη* und *Ἀηῖτις* bedeutet nach einer unwahrscheinlichen Vermutung von B. Schmidt, Herm. 37, 371 die 'Glänzende'. Vgl. M. Bréal, *AIBL.* 30. März 1904. — *A. Ἀλέα.* Fougères' Kombinationen sind o. *[S. 269]* besprochen worden. — Eine auf *A. Ἐργάνη* (*Ϝαργάνα*) bezügliche delphische Inschrift und

mehrere seiner Ansicht nach dieselbe Göttin darstellende Kunstwerke, Reliefs von der Akropolis und von Philippoi und eine Tct.-statuette von Assos, veröffentlicht Perdrizet, *Mél. Perrot* 259 ff. — Der Typus der *A. Ἐργ.* des Endoios ist bekanntlich durch Lechat und C. A. Hutton (*JHSt.* 17, 306 ff.) aus einer Statue von der Akropolis und aus Tonreliefs erschlossen worden. Six, der (*RA.* 3, 92 ff.) diese Kombinationen weiterführt und bestätigt, hält die Angabe des Pausanias über das Alter des Endoios für richtig. — *A. Ἡφαιστία* ist nach G. F. Hill (bei E. A. Gardner, *JHSt.* 19, S. 8 A. 1) nicht direkt nach Hephaistos genannt, sondern die Göttin von Hephaistia auf Lemnos, die nach Gardner (ebd.) auch die *Λημνία* des Pheidias darstellte. Gegen Ende des V. Jahrhunderts beauftragten Lemnier nach G. ihren Landsmann Alkamenes mit der Darstellung ihrer Göttin: die Statue ist oft kopiert und nachgeahmt worden; ein schöner Kopf im Fitzwilliam-Museum in Cambridge mit korinthischem Helm, die kretische Statue im Louvre, die der Göttin in die linke Hand eine Büchse mit der Erichthoniosschlange gibt, und die ähnliche Berliner Statue, bei der die Büchse durch den menschlich gebildeten Erichthonios ersetzt ist, geben das Original des Alkamenes mehr oder weniger zuverlässig wieder. Mit Gardner berührt sich z. T. der etwas ältere Aufsatz von Reisch, Ö. Jh. 1, 55, der jetzt die *A. Ἡφ.* nicht mehr (wie im Eran. Vindob. 21) in der Athena der Villa Borghese, sondern ebenfalls in dem Typus erblickt, zu dem die kretische Statue des Louvre gehört. Andere Exemplare dieses Typus sind nach R. eine Statue in Cherchel, die kleine *A.* im Museo Chiaramonte (T. III bei Reisch), eine *A.* im Garten des Casino Pallavicini Rospigliosi u. aa. Auf diesen Typus, für den die in der rechten Hand erhobene Lanze, der zurückgesetzte rechte Fuß und die schärpenartig von der rechten Schulter nach der linken Brust laufende Aigis mit dem nach unten verschobenen Gorgoneion charakteristisch sind, wurde Reisch besonders durch den von Amelung ihm mitgeteilten Umstand geführt, daß der (verlorene) Schild der Statue von Cherchel auf einem Akanthosblatt aufsaß, womit sich die Angabe der von R. auf diese Statue bezogenen Inschrift (*CIA* I 319) vergleichen läßt *μισθὸς τοῖς ἐργασαμένοις τὸ ἄνθεμον ὑπὸ τὴν ἀσπίδα.* Der dazu gehörige Hephaistos ist nicht der von Furtwängler für Alkamenes' Hephaistos in Anspruch genommene Torso, der nach Reisch überhaupt keinen Hephaistos darstellt, sondern aus einem epidaurischen Relief, das Furtwängler irrig auf seine Lemnia bezogen hatte, zu erschließen. Alkamenes

hatte den Gott — ähnlich wie seinen Asklepios — auf den Stock gebeugt gebildet; so kam jene von Cic. *n d* I, 30, 83 und Valerius Max. 8, 11 hervorgehobene Wirkung zustande, daß das Hinken sichtbar war, ohne den Eindruck zu stören. Diese Vermutungen über die Kultbilder des Hephaisteions, die, soweit sie *A.* betreffen, auch von Amelung, N. Jb. 3, 13 ff. und von Sauer, Sogenanntes Theseion 231 ff. entschieden vertreten, dagegen von Bulle, Berl. phil. Wochenschr. 19, 848 bezweifelt und von Furtwängler, Sitzb. Ba. AW. 1899 II, 294 A. als ganz unbegründet zurückgewiesen werden, sind für die Kunstgeschichte — falls sie sich bestätigen — sehr bedeutsam; sie mußten aber auch an dieser Stelle hervorgehoben werden, weil sich aus ihnen einige nicht unwichtige mythologische Folgerungen ergeben. Alkamenes befolgte nach Reisch eine Wendung des Mythos, in der *A.* nicht bewaffnet aus dem Haupt des Vaters hervorgegangen war, sondern die Waffen erst von Hephaistos empfangen hatte. Während aber bei Apd. 3, 188, dem einzigen Autor, der vielleicht diese Version kennt, bei dieser Gelegenheit die Zeugung des Erichthonios erfolgt, hat Alkamenes jeden erotischen Gedanken seiner Gruppe ferngehalten. Reisch meint, daß die offizielle Kultsage des Hephaisteions die Zeugung des Erichthonios absichtlich im Dunkel gelassen und sich begnügt habe, Hephaistos als Vater und Athena als Pflegemutter zu betrachten. Dies ist wenig wahrscheinlich, da die Sage von der Zeugung des Erichthonios *[s. das.]* weit älter ist als Reisch annimmt. Ebenso ist die Annahme zurückzuweisen, daß das bekannte Tonrelief mit der Inschrift *Ἀϑηναία Ἡφαιστία* ein Weihgeschenk eines Siegers beim Fackelwettlauf an den Panathenaien sei; die Beziehungen, welche die Burggöttin zu Hephaistos hatte, berechtigen nicht dazu, ihr einen Namen beizulegen, der als Kultnamen bereits einer anderen Göttin, der *A.* des Hephaisteions, zukam. — *A. Ἱππία* hat nach de Ridder, *BCH.* 22, 223 ihren Kultnamen von ihrem gewöhnlichen Kultgenossen, Poseidon Hippios, empfangen (?). Abgesehen von Arkadien hatte *A.* nach de R. keine Beziehungen zum Roß, und auch in der bildenden Kunst soll sie mit diesem nicht häufiger als alle anderen Göttinnen dargestellt worden sein. — *A. Ληῖτις* s. o. *[423 Ἀγελείη]*. — *A. Λημνία* s. o. *[424 Ἡφαιστία]*. — *A. Μαμέρσα* ist nach W. Schulze, Lat. Eigenn. 465 f. Nerio Martis. — Die *A. Παρϑένος* gibt ein in Carnuntum gefundenes Köpfchen aus Bronze wieder; R. v. Schneider, Ö. Jh. 7, 151 ff. — *A. Πολιάς* hieß, wie Wyse, *Cl. Rev.* 12, 145 ff. zu erweisen versucht, auch in amtlichen athenischen Ur-

kunden die Göttin des Tempels, der jetzt allgemein mit dem ursprünglich nur einen einzelnen Raum bezeichnenden Namen 'Parthenon' genannt wird. Anfangs wurde das Erechtheion oder der dort früher stehende Bau als 'der alte Tempel der *A. Πολ.*' von dem 'Tempel der *A. Πολ.*', d. h. dem Parthenon, unterschieden. Erst als der letztere in der Volkssprache des IV. Jahrhunderts seinen jetzt üblichen Namen erhalten hatte, soll nach dem Verfasser für das Erechtheion die Bezeichnung 'Tempel der *A. Πολ.*' auf-aufgekommen sein. — Über das Fest der *A. Πολιάς*, die Panathenaien, handelt ausführlich Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris*, Berlin 1900, S. 1 ff. Ursprünglich wurde der auf der Burg verehrten Erde die Eiresione mit den Äpfeln und zugleich ein Schafopfer dargebracht. Später, als *A.* hinzutrat, ging die Eiresione aut sie über, weil Athenas Geburtstag auf die Zeit der Apfelreife fiel (32), und der Zweig wurde von der ihr heiligen Olive genommen; gleichzeitig wurde, da das Schafopfer der Ge verblieb, ein neues Rinderopfer eingeführt, das schon *B* 550 kennt (S. 15); noch aut dem Parthenonfries werden diese Tiere in der Prozession geführt, und zwar waren es nach Pfuhl S. 16 ursprünglich vier Schafe, entsprechend den vier alten Phylen. So entstand das Athenaienfest, das von den Umwohnern der Akropolis schon mit einem gewissen Pomp gefeiert wurde und dessen Riten nach Pfuhl den Grundbestand des späteren Panathenaienfestes bilden. Dieses wurde eingeführt, als das athenische Bürgerrecht allen freien eingeborenen Bewohnern Attikas verliehen wurde, und sollte das feierliche Gedenkfest dieses *συνοικισμός* sein. Die schon früh übliche Darbringung des Peplos wurde in der zweiten Hälfte des IV., vielleicht auch in der ersten des III. Jahrhunderts jährlich vollzogen, vorher und nachher dagegen nur alle vier Jahre. Man steckte ihn als Fahne auf einen Wagen, erst in hellenistischer Zeit wurde dieser durch ein Schiff ersetzt. Die kriegspflichtigen Bürger folgten bewaffnet — darauf bezieht Pfuhl S. 17 auch *B* 554 —, die Greise trugen Zweige in den Händen; während der Tyrannis waren auch die Jünglinge unbewaffnet. Vom Dipylon bewegte der Zug sich durch den Kerameikos; im Eleusinion, das Pfuhl 25 an den Südwestfuß der Akropolis versetzt, wurde das Schiff zurückgelassen und der Peplos als Fahne getragen. — Bedenklich scheint mir an diesen Aufstellungen namentlich die Annahme, daß auf der Akropolis der Kult *A.*s verhältnismäßig jung sei; da *Ἀθήνη* nie aus *Ἀθηναία*, dagegen dieses leicht durch 'Suffixwucherung' aus jenem entstehen konnte, hat Athen den Namen von der Göttin empfangen, wie dies

auch das Natürliche ist, und es müßte demnach, falls *A.* nicht ursprünglich auf der Akropolis verehrt wurde, eine von zwei gleich wenig wahrscheinlichen Vermutungen gewagt werden, nämlich daß entweder der Stadtname Athenai überhaupt jung ist oder sich doch ursprünglich an eine andere, in der Nähe gelegene Kultstätte knüpfte, deren Heiligtümer dann nach der Akropolis übertragen sein müßten. — *A. Πρόμαχος* hat Furtwängler, *Intermezzi* 32 von der Kolossalstatue des Pheidias auf der Burg gesondert und dem vorausgesetzten älteren Praxiteles zugeschrieben. Eine Kopie der *Πρ.* sieht er in einem Kopf der Galerie Jacobson, der zu einem dem Torso Medici ähnlichen Körper gehört haben soll. P. Ducati, *RA.* 5, 241 ff., der mit Perdrizet, *Rev. ét. gr.* 1898, 88 ff. die Existenz dieses älteren Praxiteles zu bestreiten scheint, glaubt zwar auch, daß außer der Parthenos zwei verschiedene Statuen der Athena zu sondern seien, aber wie der Demosthenesscholiast die *Πρ.* mit dem großen Bronzekoloß verwechselt habe, meint er, könne der Schol. Aristoph. den letzteren irrtümlich dem Praxiteles zugeschrieben haben. Er vermutet also, daß auf der Akropolis drei Athenen des Pheidias existierten: der Erzkoloß, den er in dem Torso Medici, der *impetuosa virago*, wiedererkennt, die *A. Πρ.*, die ruhig als Schildwache der Stadt gedachte Göttin, welche der Kopf Jacobson wiedergeben soll, und die Parthenos. — *A. Ὑγιεία.* Der Typus ist nach Hill bei Walters, *JHSt.* 19, 167 vielleicht gleich dem der Hygieia um 429 durch Pyrrhos geschaffen. Allein dies ergibt sich aus der Verwandtschaft der Typen, die Walters ebd. 165 ff. im Anschluß an eine von ihm veröffentlichte wahrscheinlich in Unteritalien gefundene, jetzt ins *British Museum* gelangte Bronzestatuette der eine Schlange fütternden behelmten *A.* Ὑ. folgert, keineswegs. Der Kultus der *A.* Ὑ. ist, wie auch W. anerkennt, jedenfalls älter. — — *Kultstätten.* Über das Nebeneinanderbestehen und die Einrichtung der verschiedenen *A.*heiligtümer auf der Burg ist noch immer nicht eine Einigung erfolgt. Außer der von Judeich, Topogr. von Athen 238 ff. erwähnten Literatur, der o. *[425 A. Πολιάς]* angeführten Untersuchung von Wyse und den u. *['Poseidon']* zu erwähnenden Vermutungen über das Dreizackmal des Erechtheions ist hier auf William Nickerson Bates, *Harv. Stud. in Cl. Phil.* 12, 319 ff. hinzuweisen. Der Verfasser hält den Eid, den die Griechen vor der Schlacht bei Plataiai schworen, keinen von den Persern zerstörten Tempel wieder aufzubauen (Lyk. *Leokr.* 81; Diod. 11, 29; Paus. X, 35, 2 f.), für historisch; er vermutet, daß erst Perikles die Zurücknahme dieses Eides veranlaßt habe, und

schließt daraus, daß der zerstörte Athenatempel erst in der Zeit des Perikles einen Ersatz gefunden habe. — — *Kunstmythologie.* Über die Athenastatuen des Pheidiaskreises handeln ausführlich Ducati, *RA.* 5, 241 *[o. 427]* und — bei Besprechung eines schönen behelmten Marmorkopfes der Galeria Giustiniani — Rizzo, *Bull. comm. arch. comm.* 32, 12 ff. Den Torso Medici faßt P. Herrmann, Ö. Jh. 2. 155 ff. als Werk des Agorakritos auf. Dagegen sah Furtwängler (Sitzb. Ba. AW. 1898 I, 367, 1; 369; 1899 290; Intermezzi 17—32) in dem Torso Medici das Original der Mittelfigur des östlichen Parthenongiebels; neuerdings (Sitzb. Ba. AW. 1902, 450) hält er zwar diese letztere Bestimmung aufrecht, gibt aber zu, daß die Statue nur eine Kopie sei. Ducati *[s. o.]* sieht in ihr eine Nachbildung des Bronzekolosses von der Akropolis.

Über *Attis* gibt die auf Grund einer Gießener Preisaufgabe mit Unterstützung von A. Dieterich und R. Wünsch erwachsene Untersuchung von Hepding, *A.*, seine Mythen und sein Kult (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, Gießen 1903) ausführliche Auskunft. Nach dem Vorbild von Cumonts Werk über Mithras, das freilich, wie der jugendliche Verfasser selbst bescheiden einräumt, natürlich nicht erreicht werden kann, werden zunächst (1 ff.) die literarischen, dann (77 ff.) die griechischen und (85 ff.) die lateinischen Inschriften vorgelegt. Die chronologische Anordnung, die der Verfasser im epigraphischen Teil wegen der Unsicherheit der Bestimmung nicht durchführen zu können bedauert, wäre besser auch bei den literarischen Zeugnissen nicht angewendet worden, da häufig das Zusammengehörige dadurch zerrissen wird. Eine Sammlung der archäologischen Denkmäler, ohne die natürlich auch eine Übersicht über die topographische Verbreitung des Kultus sehr unvollständig gewesen wäre, konnte der Verfasser in Gießen nicht anstellen; er verspricht, sie in einem zweiten Teil nachzuliefern. Aber auch so ist die Materialsammlung keineswegs wertlos; sie hilft, da Cumonts eigene Darstellungen des Attiskultus bei Pauly-Wissowa 2, 2247 und bei Ruggiero, *Dizionario epigr.* 763 ff. sehr kurz geraten sind und Rapps Artikel bei Roscher, ML. 1, 715 ff. ganz veraltet ist, einem entschiedenen Bedürfnisse ab. Der Ref., der kurz zuvor selbst seine Darstellung des *A.*kultus im Manuskript vollendet hatte (vgl. Hdb. 1529 ff.), hat sich überzeugt, wie viel Mühe ihm erspart worden wäre, wenn er rechtzeitig H.s Arbeit gekannt hätte. Auch nachträglich ist die Arbeit dem Ref. insofern von Wert gewesen, als sie ihm gestattet hat, für viele Einzelheiten auf sie zu verweisen und so seine Darstellung

zu entlasten. In diesem Sinne wird voraussichtlich noch lange jeder folgende Darsteller der Religionsgeschichte während der Kaiserzeit H.s Arbeit benutzen können. Weniger wertvoll als dieser erste Teil des Buches ist naturgemäß der zweite, in dem der Verfasser versucht, das Material zu verarbeiten. Es werden zunächst die Mythen (98 ff.), dann der Kult (123 ff.) und in einem besonderen Kapitel die Mysterien und Taurobolien (177 ff.) dargestellt, für welche letztere das schon von Espérandieu gesammelte Material nicht noch einmal vorgelegt wird; auf eine Übersicht über die Beinamen des *A.* (206 ff.) folgt eine kurze Schilderung der Entwicklung seines Kultus (211 ff.). Unter Ablehnung der natursymbolischen Deutung, der sich noch Rapp und Cumont angeschlossen haben, versucht H. nachzuweisen, daß der spätere *A.* durch die Verschmelzung eines altkleinasiatischen Gottes 'Vater' mit dem jugendlichen Gott der einwandernden Phryger, Sabazios, dem Herrn der Geister, sich gebildet habe. Das ist sehr zweifelhaft, und überhaupt findet sich hier neben vielem Richtigen, was sich unmittelbar aus den erst jetzt vereinigten Quellen schöpfen ließ, auch manches Fehlerhafte, das bei einem weiteren Überblick über die antiken Kulte und bei genauerer Kenntnis der Sprache unserer Urkunden sich hätte vermeiden lassen. Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht nötig; manches ist im Hdb. a. a. O. und in der Berl. phil. Wochenschr. 24, 1650 hervorgehoben; anderes wird im folgenden zur Sprache kommen. — Grant Showerman, *Transact. and Proc. of the Amer. Philol. Assoc.* 31, 1900, 46—59 will gegen Cumont nachweisen, daß der *A.*kult in Rom erst in der Kaiserzeit eingeführt wurde. Aus dem Vorhandensein eines Priesters im Kybelekult neben der Priesterin kann nach Sh. nicht geschlossen werden, daß ein männlicher Paredros neben der Göttin stand. In dem auf einer Ziege reitenden Jüngling der Cethegusmünze vermag der Verfasser *A.* deshalb nicht (mit Cavedoni, Mommsen, Babelon) zu erkennen, weil diese Darstellung als Anspielung auf den von einer Ziege gesäugten (Paus. 7, 17, 11; vgl. Arnob. 5, 6) Geliebten der Göttermutter ganz unverständlich sein würde und die Einsetzung des Attis bei Varro, *Men. sat.* 150 B für *aedilis* überflüssig ist. *A.* als Allgott und die Göttermutter sind nach Sh. keineswegs von Haus aus verbunden gewesen; während diese eine alte kleinasiatische Göttin war, hat *A.*, selbst wenn er früher neben ihr gestanden haben sollte, seine spätere universale Bedeutung erst ganz spät empfangen, und es ist sehr wohl denkbar, daß die Göttin ohne ihren Kultgenossen nach Rom gelangte. Dazu stimmt, daß

weder Livius noch Lucrez, die beide ausführlich über die Göttermutter sprechen, noch auch Varro nach Aug. *c. d.* 7, 25 (die Stelle kann aber auch in anderem Sinne gedeutet werden) *A.* erwähnen. Catullus kennt zwar den Namen, bezeichnet damit aber nicht den mythischen Geliebten der großen Göttin, sondern einen schönen Jüngling, der sich selbst zum Attis, d. h. zum Gallen machte. Aus Lyd. *mens.* 4, 41 folgert Sh., daß erst Claudius den Kultus in Rom eingeführt hat. An sich wäre es wohl denkbar, daß in Rom die Göttermutter ursprünglich ohne ihren Kultgenossen verehrt wurde. Auch in Griechenland ist *A.* wahrscheinlich lange Zeit, als der Kult der Kybele längst sich verbreitet hatte, nicht gefeiert worden, wie auch die Kastraten, deren mythisches Prototyp *A.* war, gefehlt zu haben scheinen. Allein in Rom fällt dieser Grund fort, weil durch die strenge Isolierung der phrygischen Priesterschaft einer Ausbreitung der verabscheuten Sitte unter der Bürgerschaft ohnehin vorgebaut war. Auch wird gegen Sh.s Ausführungen mit Recht von Hepding a. a. O. 143 eingewendet, daß bei der außerordentlichen Seltenheit der Zeugnisse für den Kybelekult der republikanischen Zeit die Nichterwähnung des *A.* fast gar keine Bedeutung haben würde; und wenn sich die Darstellung auf den Cethegusmzz. auch nicht vollständig mit dem *A.*mythos deckt, so pflegen derartige Attribute in der Sage wie in der Kunst so frei verwendet zu werden, daß die Beziehung auf *A.*, auf den auch der von dem Jüngling getragene Baumstamm hinweist, mindestens als sehr wahrscheinlich gelten muß. Auch Cumont selbst hält neuerdings (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1907, S. 66 seine Ansicht aufrecht. — Der 'Finger' des *A.*, der nach der Legende nicht verwest, ist nach Kaibel, GGN. 1901, 513 das *αἰδοῖον*. Derselbe vermutet (ebd. 508), daß *A.*' Name in den lydischen PN. Sadyattes und Alyattes enthalten sei. — Es liegt nahe, die *A.*darstellungen, die auf antiken Grabsteinen bis nach Deutschland hinein verbreitet sind, aus dem Glauben zu erklären, daß *A.*, der Auferstandene, zugleich den Mysten die Auferstehung verbürge; Hepding a. a. O. 202 ff. und neuerdings Cumont, *Les relig. orient. dans le pagan. rom.* 73, der früher die Zusammenstellung des Hermes und *A.* siderisch erklärt hatte, erinnern auch an die Darstellungen des Hermes auf Denkmälern, die zum *A.*- und Kybelekreis gehören und die in diesem Fall sich auf den *Ψυχοπομπός* beziehen würden. Indes führt die Art, wie Hermes in den Kybelemythos verflochten wird, eher auf eine andere Bedeutung (Hdb. 1322, 1), und es muß auch, so wahrscheinlich an und für

sich die Auferstehungslehre in den Attismysterien ist, hervorgehoben werden, daß die Zeugnisse ziemlich unsicher sind, daß z. B. Firm. Mat. 22, 1 keineswegs notwendig auf *A.* bezogen werden muß.

Augeias s. o. *[385 f. 'Agamedes']*.

Azis, der 'Starke', ist nach Dussaud, *RA.* 1, 133 nicht eine Bezeichnung, sondern ein Kultname des arabischen צהתר שרקן, des Morgensterns; vgl. o. *[57]*. Mit Ares hat ihn Julian, *or.* 4, 150 c identifiziert, weil ihm als Kriegsgott die Kriegsbeute geopfert wurde.

Für den Hundedämon *Ba(u)bo* glaubt L. Radermacher, Rh. M. 59, 313 ein böhmisches Gegenstück nachweisen zu können, allein er hat seine Quelle, Jos. Rank (Aus dem Böhmerwald I, 132 der ersten Gesamtausgabe, Leipzig 1851), mißverstanden. Der, dem der Dichter die Sache nacherzählt, oder wahrscheinlicher er selbst — denn trotz der Anführungsstriche kann er das Wort selbst gebildet haben, wie er denn überhaupt nicht in erster Linie wissenschaftliche Zwecke verfolgt — versteht unter 'Wauwau', dem Lokalgebrauch der Gegend entsprechend, bloß ein Gespenst, mit dem Kinder geschreckt werden; wie man anderwärts, das ist der Sinn seiner Worte, den Kindern mit Nikolas droht, so im Böhmerwald mit einem weiblichen Ungeheuer, der heiligen Lucia. — Daß *B.* ursprünglich ein selbständiges Gespenst war, das erst allmählich zu einem Beinamen der Hekate wurde, ist nicht ganz sicher. Eine Göttin, die man an einer Stelle als schießende Jägerin sich dachte, kann an anderer als jagender Hund vorgestellt sein; es ist ganz zweifelhaft, ob *B.* nach Eleusis mit Hekate gelangte oder als Hekate. Freilich ist sie in dieser Funktion früh verschollen; einerseits machte man sie zu Demeters Amme, nach Rohdes nicht unwahrscheinlicher Vermutung, weil *βαυβᾶν* den Lallton, mit dem die Ammen kleine Kinder einlullen, also vielleicht *B.* die 'Lullerin', die 'Amme' bezeichnete; anderseits übertrug man auf sie die schmutzige Rolle der Iambe, wie es scheint, weil die weibliche Scham 'Hund' genannt wurde. Denn wahrscheinlich mit Recht hat R. Eustath. *ρ* 315, 1822, 14 verglichen; ja vielleicht hat der gelehrte Grammatiker, auf den Eustathios' Abhandlung über den Hund schließlich zurückgeht, zur Erklärung der Komikerstelle mit Recht oder Unrecht eben selbst jenen Gebrauch herangezogen, den die orphische Baubosage erklären will. Obgleich demnach je eine griechische und lateinische poetische und zwei griechische und eine lateinische Prosabeschreibung der Zeremonie vorliegen, ist übrigens die unanständige Sitte noch ebenso unklar wie

zu Lobecks Zeiten, und nicht einmal das Verhältnis der lateinischen Quelle, Arnobius, zur griechischen, Klemens, läßt sich sicher bestimmen. Immer wieder drängt sich die Frage auf, ob nicht Arnobius, obwohl er hier mit seiner Quelle recht frei verfährt, um die von ihm behauptete Unzucht des Heidentums deutlicher hervortreten zu lassen, und obwohl der Text des Klemens in den Versen entstellt zu sein scheint, doch neben Klemens noch eine andere Quelle oder hier überhaupt nicht Klemens, sondern dessen Quelle eingesehen hat. Was innerhalb der Berichtsperiode z. B. von Platt, *Journ of Phil.* 26, 1899, 231 zur Erklärung und Verbesserung des griechischen und lateinischen Textes versucht worden ist, gibt ebensowenig als Stählins Klemensausgabe die Lösung auch nur einer Schwierigkeit; ἴακχος oder was sonst am Schluß des zweiten Verses bei Klemens gestanden haben mag, bezeichnete wahrscheinlich den *cunnus* oder das, was *B.* aus ihm gemacht hatte; der folgende Vers scheint aus zwei nicht zusammengehörigen Hälften zu bestehen, zwischen denen zwei Halbverse (*plaudit, contrectat amice*) und wahrscheinlich noch ein ganzer Vers (*tum dea defigens augusti luminis orbes*) ausgefallen sind. — Von Babo leitet Fick, Vorgriech. Ortsn. 91 die Bezeichnung *Βαβύκα* her.

Bel ist nach Dussaud, *RA.* 3, 205 ff. von Ba'al, das nie als EN. gedient, sondern immer nur einen Gott als Herrn eines bestimmten Gebietes bezeichnet hat, zwar vielleicht nicht etymologisch, aber jedenfalls im Sprachgebrauch ganz zu trennen. *B.*, ursprünglich der mit Marduk ausgeglichene Gott von Nippur, ist in Syrien einfach Beiwort aller Sonnengötter geworden; vgl. Serv. V *A* 1, 729. Bei Zosim. 1, 61 ist nach D. wahrscheinlich zu lesen *Ἡλίου τοῦ* (überl.: *τε*) *καὶ Βήλου καθιδρύσας ἄγαλμα* (überl.: *ἀγάλματα*).

Bellerophontes. 1. Den *Namen* deutet K. Schmidt, Herm. 37, 387 als 'Lichtglanz' (vgl. *δέλεθρον, δείλη*). Das ist schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil nicht abzusehen ist, warum die boiotisch-thessalisch-lesbische Form des Namens herrschend geworden ist; außerdem wird die zenodoteische Variante Ellerophontes dabei nicht berücksichtigt, und *-φόντης* (vgl. über diesen Bestandteil in griechischen Eigennamen Fick, Personennamen [2] 413) bedeutet 'Töter'. Auch die Vermutung von Niedermann, Rh. M. 52, 506 ff., daß der Name ursprünglich lykisch sei, ist unwahrscheinlich; dem Richtigen sind bereits die Alten nahe gekommen; s. Hdb. 123, 13. — 2. *Zur Sage.* Von der schon früher öfters vorgetragenen unrichtigen Ansicht ausgehend, daß *Z* 158 f. eine

Dittographie zu *Z* 168 darstelle, versucht Antonio Amante in der fleißigen, aber mit ungenügenden sprachlichen Kenntnissen unternommenen Arbeit *Il mito di Bellorofonte*, Acireale 1903 zwei verschiedene Fassungen der *B.*sage nachzuweisen und ihre vermeintlichen Spuren durch die spätere Literatur zu verfolgen. In der älteren korinthischen Version soll *B.* durch seinen Vetter Proitos, den Sohn des Thersandros, den Enkel des Sisyphos, vom Thron gestoßen sein und als er verzweifelnd an der Quelle Peirene saß, das Roß Pegasos erhalten haben, nach dessen Zähmung er sich nach Lykien begab. Der König dieses Landes hatte seine Tochter dem versprochen, welcher die das Land verwüstende Chimaira *[s. das. u. 442]* bezwinge. Nachdem *B.* dieses Abenteuer vollbracht, auch die Solymer und Amazonen bezwungen, erhält er hohe Ehren und einen Anteil an der Herrschaft des Landes. Wie diese korinthische Fassung entstehen konnte, da doch Korinth in der in Betracht kommenden Zeit keine Beziehungen zum südlichen Kleinasien hatte, bleibt dunkel. Die zweite Fassung entstand nach A. dadurch, daß der Usurpator dieses Mythos mit dem berühmteren gleichnamigen argivischen König verwechselt wurde. Erst jetzt kam der Zug von der Verleumdung durch die Gattin des Königs und von dem Uriasbrief in die Sage, und statt im Drange eigener Heldenhaftigkeit vollbringt *B.* das Abenteuer mit den Amazonen jetzt im Auftrag des von seinem Schwiegersohn aufgehetzten tückischen Iobates. Diese Herleitung des Mythos ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil rein literarische Motive, wie es die Verwechslung zweier zufällig gleichnamiger Helden sein würde, in der Zeit, in der diese Mythen entstanden sein müßten, beispiellos wären. In der Tat ist die Entstehung der Sage völlig anders gewesen, als A. annimmt: mit Benutzung einer troizenischen Überlieferung hat ein argivischer Dichter im Anfang des VII. Jahrhunderts die Sage von Proitos und seinem bösen buhlerischen Weibe Stheneboia erfunden: diese ursprünglich ganz in Tiryns lokalisierte Sage ist über Rhodos nach Kleinasien verpflanzt worden, wo nun wenigstens ihr zweiter Teil spielt; anderseits hat ein korinthischer Dichter gegen Ende des VII. Jahrhunderts den ganzen Mythos nach seiner Heimat übertragen, indem er Proitos zum Enkel des Sisyphos machte und seiner Gattin den korinthischen Namen Anteia oder Antiope gab; vgl. die ausführliche Begründung Berl. philol. Wochenschr. 25 S. 380 ff. Dazu stimmt, daß die Tegeaten aus der argivischen Sage den Namen Stheneboia übernommen zu haben scheinen *[u. 'Proitiden']*. — Weit gründlicher als die eben genannte Arbeit ist die Unter-

suchung Hannigs, *De Pegaso* (Bresl. philol. Unters. VIII, 4. 1902; vgl. Hannig in Roschers ML. III, 1748—1752). Im Gegensatz zu Amante nimmt H. gewiß mit Recht an, daß Pegasos schon ursprünglich zum Bellerophontesmythos gehörte, und zwar in ihm sogar eine größere Bedeutung hatte als später, z. B. den Sturz des Helden herbeiführte, den Jüngere mit der von Zeus geschickten Bremse, noch Jüngere mit dem Schrecken begründen, der den durch die Lüfte getragenen Helden ergriff. Vgl. im übrigen u. [*'Pegasos'*]. — J. Harrison, *Proleg.* 220, meint, daß *B.* ursprünglich als ἱκέτης zu Proitos kam, der ihn nicht entsühnen konnte, sondern an den König von Lykien wies. Dieser habe ihm das aleische Gefild angewiesen, ein Alluvialland, das, wie die späteren Griechen angenommen haben sollen, erst nach der Bluttat entstanden und durch das vergossene Blut nicht befleckt war. Aber auch hier fand nach J. Harrisons Wiederherstellung des ältesten Mythos *B.* keine Ruhe, durch Pegasos ward er getötet. Warum *B.* nicht gesühnt werden konnte, ist bei dieser Rekonstruktion völlig unerfindlich; hätte es selbst je eine Zeit gegeben, in der man jeden Totschlag für ganz unsühnbar hielt, so darf doch diese Vorstellung keinesfalls in einen homerischen Mythos hineingetragen werden, am wenigsten dann, wenn die Vorlage offenbar von dem Totschlag nichts gewußt und die Ursache des Götterzornes (*Z* 200) weit später angesetzt hat, nachdem *B.* nicht bloß zu Proitos und dem Lykier gekommen war, sondern auch die Untiere getötet und Ehren gewonnen hatte. Überdies läßt sich der von Homer nicht genannte Grund für eine ältere Überlieferung erschließen, Berl. phil. Wschr. 25, 387. In dieser ist auch *B.* nicht als ἱκέτης zu Proitos gekommen, sondern als dessen Vasall, nachdem die Argeier Korinth erobert. Das hat noch der Dichter der *Ilias* in seiner Quelle gefunden; erst als diese Version verschollen war, hat man das allbeliebte Aushilfsmotiv für die Auswanderung von Heroen, die Blutsühne, dafür eingesetzt. Daß hier eine sekundäre Überlieferung vorliegt, wird auch schon dadurch nahegelegt, daß der Name des unfreiwillig von *B.* Erschlagenen ganz verschieden angegeben wird (Deliades, Peiren, Alkimenes: Apd. 2, 30). Die von Paus. VIII, 24, 8 f. für die Alkmeonsage überlieferte Vorstellung vom Fluche des Blutes, der auf Neuland erlösche, darf in die älteste *B.*sage schon deshalb nicht hineingetragen werden, weil *B.* weder wie Alkmeon die Mutter getötet noch überhaupt einen Mord begangen hat; außerdem ist die Vorstellung, daß der Fluch auf Neuland aufgehoben und doch auch wieder gültig sein soll, verworren und

widerspruchsvoll. Daß schon das alte Epos das aleische Gefild als junges Alluvialgebiet kannte, ist eine unbeweisbare Vermutung, die, selbst wenn sie richtig wäre, gar nichts beweisen würde, da die Sage ursprünglich nicht in Lykien, sondern bei König Proitos in Tiryns Ἀλῆις spielte.

Bellona. Cumont, *Le taurobole et le culte de Bellona, Rev. hist. litt. rel.* 6, 1901, 97—110 hält es für beinahe sicher, daß Taurobolienopfer nicht von Anfang an zum Kult der großen Göttin gehört haben können. Auch dem Kult der Venus Caelestis, in deren Dienst es zuerst in einer wahrscheinlich aus Puteoli stammenden Inschrift vom Jahre 134 n. Chr. erscheint, ist das Taurobolion nach C. nicht ursprünglich eigen gewesen; daß es vielmehr anfangs im Dienste der *B.* üblich war, wird aus zwei Inschriften von Kastel bei Mainz gefolgert, von denen die eine (226 n. Chr.) sagt, daß die *hastiferi civitatis Mattiacorum in h(onorem) d(omus) d(ivinae) montem Vaticanum vetustate conlapsum restituerunt*, während die andere von einem zu Ehren des kaiserlichen Hauses am 24. März 224 n. Chr. gesetzten Opfer spricht. Der 24. März ist der *dies sanguinis*, an welchem der Archigallus das Opfer *pro salute imperatoris* darbrachte (Tertull. *ap.* 25); indem C. dies auf das Taurobolion bezieht, gelangt er zu dem Ergebnis, daß das Fest in Kastel der *B.* gefeiert wurde. Der in der jüngeren Inschrift erwähnte *mons Vaticanus* soll ein Hügel sein, wie er zu Ehren *B.*s überall, wo ihr Kult sich ansiedelte, angelegt wurde; den N. Vaticanus bezieht C. darauf, daß von diesem Hügel aus das *vaticinium* des Archigallus erfolgte, das die Darbringung eines Taurobolions festsetzte; zu diesem *B.*kult gehören die *hastiferi* ebenso wie die *dendrophori* zum Kult der großen Göttermutter. Der Name Taurobolion ist nach C. eine Entstellung für das anfangs häufig auftretende Tauropolion; dies soll nach der Artemis Tauropolos genannt sein, die der Ma gleichgestellt wurde. Gegen beide Vermutungen Cumonts ist von verschiedenen Seiten Einspruch erhoben worden; entscheidend spricht gegen die erste, daß nicht einmal feststeht, ob die *hastiferi* der *B.* dienten und nicht vielmehr gerade der Kybele, in deren Kult Herodian I, 10, 6 *δορυφόροι* erwähnt (vgl. Hepding, Attis 169), die zweite wird schon dadurch sehr unwahrscheinlich, daß nach einer aus dem II. Jahrhundert v. Chr. stammenden Inschrift aus Pergamon ein Gymnasiarch Kriobolia feiert (Ath. Mitt. 29, 1904, Beil. zu S. 152 ff. Z. 27). Der Herausgeber dieser Inschrift, Kolbe, denkt sich die Taurobolia ähnlich wie die Taurokathapsia, bei denen aber keine Waffen

angewendet wurden, als Stierhetze, und in der Tat spricht das dabei übliche *venabulum* (Prudent. *perist.* 10, 1011) dafür, daß ursprünglich der Stier gejagt wurde; doch ist dies jedenfalls früh außer Gebrauch gekommen. Die Form Tauropolia ist als eine volksetymologische Anlehnung an die berühmte Artemis oder Athena Tauropolos, für die sich übrigens umgekehrt auch die Form Taurobolos findet, zu betrachten. Vgl. o. *[392 f.]*

Vielfach ist in der Berichtsperiode über die Göttin **Bendis** gehandelt worden; haben sich auch nicht alle Vermutungen als richtig erwiesen, so zeigt sich doch im ganzen ein großer Fortschritt, wenn man z. B. den kurz vor dieser Zeit veröffentlichten Artikel Knaacks bei Pauly-Wissowa oder die allerdings schon innerhalb unseres Referates fallenden Vermutungen von Schrader, Reallexik. der indogerm. Altersk. 680 vergleicht. Die Auffindung einiger sicher oder wahrscheinlich auf *B.* zu beziehenden Inschriften legte die Vermutung nahe, daß ihr Heiligtum im Peiraieus in der Nähe der Fundstelle dieser Weihinschriften beim Hospital Zanneion gelegen habe; vgl. Demargne, *BCH.* 23, 373. Allein die daraufhin eingeleiteten Ausgrabungen haben ein negatives Ergebnis gehabt, und auch die Voraussetzung hat sich nachträglich als irrig herausgestellt; vgl. A. Wilhelm, Ö. Jh. 5, 127 ff. Es muß daher die von Xenoph. *Hell.* II, 4, 11 angedeutete Ansetzung ihres Heiligtums in der Nähe des Tempels der Artemis Munichia immer noch als die einzig mögliche bezeichnet werden; vgl. Judeich, St. Athen 399. Auch die Versuche, Kunstdarstellungen der *B.* nachzuweisen, waren anfangs nicht vom Glück begünstigt. B. Graef, Hermes 36, 97 ff. wollte sie in der bogenschießenden Göttin auf der melischen Vase mit der Darstellung der Gigantomachie erkennen. Die eigentümliche Kappe sollte die thrakische Herkunft anzeigen; die Flossen sind denen der Hippokampen ähnlich, aber nicht direkt von diesen übertragen, sondern von den Greifen, die man sich nördlich von Thrakien bei den Hyperboreiern heimisch dachte. Alle diese Vermutungen waren, wie schon vom Verfasser hätte erkannt werden können und wie auch gleich darauf ausgesprochen wurde (z. B. von Robert, Herm. 403 ff.), irrig. Es war nämlich †P. Hartwig, *B.*, eine archäol. Untersuchung, Leipzig—Berlin 1897 (wozu Trendelenburg, Die Göttin *B.*, Berl. Progr. 1898, einige, nur z. T. glückliche Zusätze liefert) gelungen, durch eine scharfsinnige Kombination aus zwei Votivreliefs und einer Statue aus Laurion das Kultbild der Göttin, wie es im Peiraieus stand, mit hoher Wahrscheinlichkeit wiederherzu-

stellen. Der neben der Göttin in der Haltung des Asklepios stehende Heros konnte nachträglich nach einem samischen Weihgeschenk (Wiegand, AM. 25, 172, 48) Deloptes *[453]* genannt werden; die auf einem Weihgeschenk sich findende Darstellung der Nymphen, aus der schon Hartwig eine Verbindung des Nymphen- mit dem *B.*kult erschlossen hatte, ist durch die von Wilhelm a. a. O. mit großem Glück auf *B.* bezogene Inschrift in eben diesem Sinne erklärt worden. — Genauer auf diese und einige andere Arbeiten einzugehen erscheint deshalb nicht als nötig, weil ihre Ergebnisse bereits im Hdb. 1555 ff. verwendet werden konnten; dagegen ist hier noch auf Foucart, *Mél. Perrot* 95 ff. hinzuweisen, der auf die ganz eigenartige Rechtsstellung der *B.*orgeones im Peiraieus aufmerksam macht. Nach F. erklärt sich diese daraus, daß das Orakel in Dodona ausdrücklich die Einsetzung angeordnet hatte. Später wurde in Athen selbst, wo sich viele Thraker befanden, ein zweites Heiligtum der Göttin gegründet. Auch an diesem Kult nahm zwar der Staat teil, aber die nationalen Riten wurden sorgfältig beobachtet. — Endlich muß hier noch einer Arbeit gedacht werden, die, wenn ihre Ergebnisse sicher wären, auf den Ritus der Bendideia ein klares Licht werfen würde. Aus dem schon von Hartwig auf *B.* bezogenen Marmorrelief im *British Museum* schließt Cecil Smith, *Cl. Rev.* 13, 230 ff., daß die von Platon *πολ.* 327 a erwähnten Fackelläufe, wie auch aus Platons Worten entnommen werden müsse, anfangs zu Fuß stattfanden, ferner daß es sich nicht um Wettläufe, sondern darum handelte, daß das heilige Feuer von Laurion, dem vorausgesetzten Mutterkult des Heiligtums im Peiraieus, nach dem letzteren geschafft wurde, und daß man zu diesem Zwecke längs des Weges acht Läufer aufstellte, welche einer vom andern das Feuer übernahmen und weitergaben. Der ganze Lauf soll etwa 4½ Stunden gedauert haben, als man zu Fuß lief; als später der Kult angesehener geworden war, ließ man nach dem Verfasser Berittene rennen.

Über den Seher *Bombos* vgl. o. *[S. 247 Dodona]*.

Boreaden, geflügelt, im Laufe an den Kampfspielen für Pelias teilnehmend, rf. Vb. aus Nola, *BCH.* 23, 157 ff. Der Herausgeber Hutton meint, daß ihre Bärte sie entweder ihrem Vater ähnlicher machen oder andeuten sollen, daß die Agone erst zwölf Jahre nach der Rückkehr der Argo stattfanden. — Die *B.*, Phineus befreiend, rf. Vb. aus Randazzo: Rizzo, *Mon. ant. RAL.* 14 (1905), 76 ff. *T.* 5. Eine Harpyie liegt mit geschlossenen Augen wie leblos zu Füßen des Phineus, während die *B.* die andere mit

Stricken fesseln. Eine über Phineus sichtbare halbe Frauengestalt, die herbeizueilen scheint, wird von R. auf Iris bezogen, die in Zeus' Auftrag den *B.* verbietet, die Harpyien zu töten. Ist dies richtig, so hat Ap. Rh. 2, 286 ff. sich an eine ältere Überlieferung angeschlossen.

Boreas ist nach Boehlau, Philol. 57, 516 ursprünglich der Bergesherr (?), der als Vegetationsdämon mit Schlangenleib dargestellt wurde. Nach Eitrem, 'Die göttl. Zwillinge' (*Vidensk. skr.* II) 56 f. ist er aus den Boreaden Kalais und Zetes durch Vereinfachung entstanden; auf einer Übergangsstufe in diesem Prozeß soll der doppelköpfige *B.* auf dem bekannten rf. Vb. stehen. Die beiden Boreaden, deren Doppelung sich dann später in der Nebeneinanderstellung von *B.* und Zephyros wiederholt, sollen eine Form der Dioskuren und als solche ursprünglich roßgestaltig gedacht gewesen sein, wovon nach E. ein Rest sich darin erhalten hat, daß *B.* und Zephyros Rosse zeugen. Das zu den Boreaden gehörige weibliche Zwillingspaar findet E. in den Harpyien, die ebenfalls Rosse, und zwar die Rosse der Dioskuren, gebären.

Die *Bus(e)iris*sage enthält nach Cook, *Folklore* 15, 393 die Erinnerung an ein Ritual, in dem die von ihm als weitverbreitete alte Sitte angenommene Opferung des Königs durch die eines Fremden ersetzt war.

Die Sage von *Cacus*, der die Kühe rückwärts gezogen habe, bezieht Steinthal, Arch. f. Rlw. 1, 183 ff. auf den trockenen Nordostwind *Καικίας*, auf den manchmal die oberen Wolken, weil oben anderer Wind herrscht, loszueilen scheinen.

Die *Charites* entsprechen nach Eitrem 'Die göttlichen Zwillinge' (*Vidensk. skr.* II) 22 in Sparta den beiden Leukippiden; wie diese waren sie mit den Dioskuren gepaart. Daß man sie wie ursprünglich die Dioskuren und ihre Bräute in proethnischer Zeit als Rosse des Helios gedacht habe, folgert E. aus ihrer indischen Entsprechung Haritas; in Griechenland soll eine Spur davon in den bekannten Beziehungen zwischen Helios und den *Ch.* erhalten sein. Aber wie die Dioskuren hat man auch die *Ch.* als gestorben betrachtet, wie E. 14 aus den kranzlosen Opfern in Paros schließt.

Charon ist, nachdem D. C. Hesseling, Charos, ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens 1897 und Seraf. Rocco, *Il mito di Caronte nell'arte e nella letteratura*, Turin, C. Clausen 1897 — der erstere natürlich mehr den modernen, der letztere mehr den antiken *Ch.* berücksichtigend — die Aufmerksamkeit auf

ihn gelenkt hatten, ausführlich behandelt worden von O. Waser, Arch. f. Rlw. 1, 152 ff. in einem Aufsatz, der nachher erweitert als ein Imhoof-Blumer gewidmetes Buch (Charon, Charun, Charos, mytholog.-archäol. Monographie, Berl. 1898) erschienen ist. Man wird sich beim Lesen dieser Materialsammlung der vom Verfasser nicht gezogenen Konsequenz schwerlich entziehen können, die v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 1898, 227 ff. ausspricht, daß *Ch.* ursprünglich wie der neugriechische Charos und der etruskische Charun nicht der Totenfährmann, sondern der Totengott selbst war, als der er im späteren Altertum wieder erscheint und als den ihn auch die Bezeichnung der Unterweltszugänge als Charonien (Waser 61 ff.) erschließen läßt. Damit erledigt sich eine Vermutung von D. Bassi, *Bollett. di filol. cl.* 4, 156 ff.; *Riv. di fil. cl.* 27, 475, der in *Ch.* eine von Hermes *Ψυχοπομπός* abgelöste Gestalt gesehen hat. Vergil, der erste Römer, der *Ch.* nennt, soll die häßlichen und gräßlichen Züge, die er ihm gibt, dem etruskischen Todesdämon Charun entnommen haben, den er nach B. mit dem griechischen Totenfährmann verschmolz. — Weniger einleuchtend als die Annahme, daß der Totenfährmann ursprünglich der Todesgott gewesen sei, ist die aus dem Namen (*Χάρων* = *χαροπός*) gewonnene Vermutung v. Wilamowitz-Möllendorffs, daß *Ch.* ursprünglich als Hund oder Löwe mit feurigen Augen gedacht war und erst im VI. Jahrhundert in Athen, nachdem mit der Münzprägung die Sitte aufgekommen war, dem Toten Geld mitzugeben, als Fährmann gefaßt wurde. Diese Orts- und Zeitangabe gewinnt der Verfasser durch die Erwähnung des *Ch.* in der Minyas, die er noch immer der orphischen Hadesfahrt gleichsetzt; s. dagegen Waser S. 18 f. Im Gegensatz dazu vermutet Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn 1903, 90 ff., daß der Dichter der *Minyas* den Totenfergen bereits vorgefunden haben müsse und ihm neu höchstens den Namen *Ch.* gegeben habe. In demselben Sinne weist Furtwängler, Arch. f. Rlw. 8, 198 darauf hin, daß dieser Dichter, wenn er die Gestalt *Ch.*s erfunden hätte, wahrscheinlich den Theseus und Peirithoos durch ihn in die Unterwelt gelangen lassen würde, während er doch nur erwähnt wird, um zu erklären, warum er die Helden nicht übersetzt. In der Tat scheint die Wahrheit auf dieser mittleren Linie gesucht werden zu müssen; vielleicht hat v. Wilamowitz-Möllendorff mit der Annahme recht, daß noch Eur. *Alk.* 261 *Ch.* und den Totenfährmann unterschied. Die weitere Vermutung dagegen, daß die Vorstellung vom Totenfährmann nur im Athen des V. Jahrhunderts recht lebendig war und

später nur durch die attische Tradition fortlebte, kann deshalb nicht richtig sein, weil sich die Vorstellung aus dem Altertum mit außerordentlicher Macht zu den mittelalterlichen Völkern verbreitet hat und an vielen Stellen bis in die neueste Zeit hinein fortlebt. Denn es erscheint nicht angängig, mit E. Rohde, dem Waser S. 38 f. sich anschließt, die so weit verbreitete Sitte, den Toten ein Geldstück mitzugeben, aus einer älteren, einst allgemein verbreiteten Vorstellung abzuleiten, nach der man dem Toten seine Habe 'abkaufen' mußte. Allerdings wird diese Erklärung des Gebrauches bisweilen eben von denen, die ihn üben, geäußert ebenso wie einige andere, über die Sartori, Arch. f. Rlw. 2, 205 ff. handelt. Es heißt z. B., daß die Seele für ihre lange Reise eines Zehrpfennigs bedürfe oder daß sie beim Eintritt in das Glückseligkeitsland einen Tribut entrichten müsse oder daß der Platz, wo die Leiche ruhen soll, der Erde gewissermaßen abzukaufen sei. Sartori selbst bringt noch einige Erklärungsvorschläge. Wo das Geldstück oder eine andere Kostbarkeit in den Mund gesteckt oder auf die Augen gelegt wird, handelt es sich meist um ein Mittel, den Toten unschädlich zu machen, daneben soll aber unter Umständen auch die Absicht mitspielen, den Wiedereintritt der Seele in den Körper dadurch zu verhindern, daß dessen Eingangspforten geschlossen werden. Diese Vorstellungen mögen auch existiert und sich hin und wieder mit der vom Fährgeld vermischt haben; aber diese letztere und die damit zusammenhängende vom Totenschiff muß ebenfalls vorhanden gewesen sein, und dies ist, da es doch in der indogermanischen Urzeit weder Geld noch andere Kostbarkeiten gab, die man den Toten in den Mund stecken konnte, schwerlich anders zu erklären als durch die Annahme, daß durch die antike Volksvorstellung die germanische beeinflußt wurde. Das war aber nur dann möglich, wenn das Bild des Totenfährmanns auch im späteren Altertum noch lebendig war, wie ja auch heutzutage der griechische Charos, wo er in dieser Funktion erscheint, nicht notwendig eine künstliche Wiederbelebung des früheren Altertums zu sein braucht (Waser 87). Es zeigt sich also auch hier, daß die Überlieferung Zufälligkeiten unterworfen ist und daß aus der Nichterwähnung einer Vorstellung ihr Nichtvorhandensein auch dann nicht ohne weiteres gefolgert werden darf, wenn es sich um vielfach erwähnte Gestalten des Mythos handelt. — — Radermacher a. a. O. findet einen inneren Widerspruch in der Vorstellung vom Totenfluß und dem Totenfährmann unter der Erde; er schließt daraus, daß sie nur in einer Zeit entstanden sein

können, als man sich die Toten jenseits des Meeres wohnend dachte, und daß die einmal feststehende Anschauung nach der Verlegung des Totenreiches gedankenlos beibehalten sei. Diese Begründung scheint von der allerdings sehr naheliegenden Annahme auszugehen, daß erst das Weltbild dagewesen sein müsse, ehe die zu ihm passende Einzelvorstellung sich entwickeln konnte. Die Voraussetzung ist in manchen Fällen richtig; in diesem spricht für sie, daß es noch andere Formen gibt, in denen man sich die Überfahrt der Seelen über das große Wasser dachte. So hat man sich vielleicht (Hdb. 404, 7) den Kentauren als Totenfergen gedacht, und kürzlich hat Furtwängler, Arch. f. Rlw. 8, 191 ff. ein zum Grabaufsatz bestimmtes, dem VI. Jahrhundert entstammendes röhrenartiges Tongerät veröffentlicht, dessen sf. Malerei Charon von klagenden Psychen umflattert darstellt, wie er Seelen über das Wasser in den Hades führt. Diese Vorstellungen weichen nun zwar von den später herrschenden erheblich ab, können sich aber aus ihnen, ehe diese fest wurden, entwickelt haben und beweisen deshalb nicht notwendig die Priorität der Vorstellung von den Toten jenseits des Wassers; es bleibt die Möglichkeit, daß das mythische Totenschiff das Prototyp des irdischen ist, das den Toten an die letzte Stelle geleitete, und dann kann die kosmologische Vorstellung von dem Totenland am Weltenrande ebenfalls aus dem Ritus entstanden oder wenigstens durch ihn beeinflußt sein. In der Tat scheint es, als ob ein altorientalischer Gebrauch mit den sich an ihn anknüpfenden Anschauungen durch z. T. unbekannte Zwischenglieder bis zu germanischen und slawischen Völkern gelangt sei.

Cheirogastores, *Encheirogastores*. Tümpel, Philol. n. F. 10, 340 ff. (vgl. Pauly-Wissowa 3, 2222; 5, 2547) will erweisen, daß die kyzikenischen Encheirogastores, die den Gegeneis gleichgesetzt wurden, die ihnen entsprechenden Laistrygonen der *Odyssee*, deren Namen 'gierige (*λαι[σ]-*) Stachelrochen (*τρυγών*)' bedeuten soll, und die tirynthischen *Ch.* oder Kyklopen ursprünglich Polypen waren. Hiergegen wendet Knaack, Hermes 37, 292 ff. ein, daß weder die *Ch.* noch die Encheirogastores, die übrigens beide gar nicht zu trennen seien (Eust. *B* 559), in irgendeiner Beziehung zum Meere stehen; die Laistrygonen werden zwar nach Aristarchs falscher Erklärung von *κ* 124 mit Fischen verglichen, aber nur ihrer Schnelligkeit wegen. Viele Hände hat die frei schaffende Phantasie ohne Anlehnung an ein natürliches Objekt den Ungeheuern verliehen, um ihre Stärke anschaulich zu machen.

Bis hierher ist Knaacks Ausführung überzeugend; dagegen ist aus Eustath. a. a. O. schwerlich zu folgern, daß Encheirogastores ursprünglich die Bedeutung 'Bauchhänder' gehabt habe, die man früh vergessen und durch die ganz andere 'Leute, die sich den Bauch durch die Hände füllen', ersetzt habe. Leute, die Hände am Bauch haben, wären nicht *Ἐγχειρογάστορες*, sondern **Ἐγγαστρόχειρες* (**Ἐγγαστρίχ.*) genannt worden; war aber der Name einmal falsch gebildet, so lag kein Grund vor, ihn mißzuverstehen. Noch weniger verständlich wäre die Übertragung des umgedeuteten Namens auf arme Handwerker und die von Kn. angenommene Veränderung der Bezeichnung durch Weglassung der Präposition. Dagegen ist die längere wie die kürzere Namensform als ein im VI. Jahrhundert in Ionien aufgekommenes politisches Schlagwort zur Bezeichnung der auf Handerwerb angewiesenen, aber nach Wohlleben trachtenden Menge durchaus passend; und, so weit ich sehe, hindert nichts, diese Bedeutung für die ursprüngliche zu halten und anzunehmen, daß damals ein Rationalist die fabelhaften Vielhänder von Kyzikos beseitigte, indem er sie für ein Mißverständnis aus Encheirogastores erklärte. Ob diese rationalistische Erklärung einfach auf die Kyklopen übertragen wurde oder ob man auch diese sich als vielhändig vorstellte, ist nicht sicher, doch bietet Eustath. a. a. O. wenigstens einen Anhalt zur Beantwortung der Frage in letzterem Sinne.

Chimaira und *Chimaireus* waren nach Usener, Rh. M. 58, 171 Sturm- und Winterdämonen; außer aus dem Namen (vgl. *χειμών*, *δύσχιμος* usw.) soll dies daraus hervorgehen, daß (*Z* 179) erstere *ἀμαιμάκετος* heißt, was nach U. an den Sturmgott Zeus *Μαιμάκτης* erinnert (?). Wie die indogermanischen Winterdämonen war auch *Ch.* als Schlange gedacht, aber unter dem Einfluß des Orients trat dafür die Löwengestalt ein; eine Spur dieser Phase ist der Name des Bellerophontes Leophontes, den U. — sprachlich unmöglich — als 'Löwentöter' deutet (s. dagegen Hdb. 123, 11). Später sollen beide Gestalten verschmolzen und als dritte die Ziege hinzugetreten sein, weil *χίμαιρα* die '(ein)winterige (Ziege)' bedeutet. — Über den Ursprung dieses Typus vgl. auch R. v. Schneider, Festschr. f. Gomp. 479 ff., der in Ionien seine Heimat sucht. — Die Vermutung, daß *Ch.* aus einem troizenischen Lied vom Feuerraub stammt, ist Berl. phil. Wochenschr. 25, 387 begründet worden. Über die Ziege als feuriges Tier vgl. Hdb. 822, 1.

Cillenus patrius deus, Inschr. aus Timgad in Afrika, *RA.* 41, 453 Nr. 225.

Deus sanctus **Cocidius**, Inschr. aus Cumberland: *RA.* 35, 516 Nr. 224.

Zu **Consus** stellt Strong, *Cl. Rev.* 12, 20 russ. *Kon* 'Roß'.

Dagon war nach Dussaud, *RA.* 3, 211 nicht fischgestaltig dargestellt; die Münzen mit dem ichthyomorphen Ungeheuer beziehen sich nicht auf Askalon, die Stadt Dagons, sondern auf Arados. Auch von Atargatis ist *D.* nach Dussaud ganz zu trennen; er war vielmehr ein Sonnengott, der als solcher später dem Herakles-Bel [*s. das.*] und wahrscheinlich auch dem Kronos (bei *EM.* *Βητάγων* ist nach D. zu lesen *Βὴλ Δαγών*) gleichgestellt und von Philon durch Zeus *Ἀρότριος* wiedergegeben werden konnte.

Daidalos ist nach Robert bei Pauly-Wissowa 4, 1994 ff. eine ursprünglich attische Gestalt, der Heros von Daidalidai, ein Doppelgänger des in dem Nachbardemos Iphistiadai verehrten Hephaistos. Von der angrenzenden Tetrapolis aus, die alte Beziehungen zu Kreta unterhielt, wurde *D.* nach dieser Insel verpflanzt, wo ihn die *Ilias* als Verfertiger des *χορός* für Ariadne, d. h. nach Robert einer der Göttin Ariadne geweihten, wahrscheinlich ehernen Tanzgruppe, nennt. Mit den kretischen Ansiedlern, die in Begleitung der Rhodier nach Sizilien zogen, soll *D.* zunächst nach Gela, dann nach Kamikoi nahe Akragas gekommen sein. Eine auf Urgemeinschaft beruhende Beziehung zur Wielandsage leugnet R., obgleich er den Haupteinwand, der gegen den Zusammenhang geltend gemacht zu werden pflegt, die in der späteren Sage hervortretende Fertigkeit des *D.* im Holzschnitzen, selbst preisgibt. Auch R. Holland ('Die Sage von Daid. und Ikaros', Abh. zu dem Ber. der Thomasschule, Leipzig 1902) steht der Frage nach dem Zusammenhang der nordischen und griechischen Sage skeptisch gegenüber; er erkennt jedoch, wenn ich ihn recht verstehe, die Möglichkeit eines gewissen proethnischen Kerns in der Sage vom fliegenden Schmied an und hält es für möglich, daß die Thidrekssage durch Berichte von Normännern beeinflußt wurde, die im Mimos zu Byzanz Darstellungen der *D.*sage gesehen hatten. Diese Erklärung genügt nicht, weil sich hinter den erhaltenen Sagen versteckte, aber auffallende Beziehungen finden (Hdb. 1312 f.; vgl. 1309, 1), die historisch zu begründen noch nicht gelungen ist. — Über die Sage von *D.*' Flucht ist u. [*'Ikaros'*] berichtet. — *D.* und Pasiphae, weiße Marmorurne aus Tivoli, II. Jahrhundert n. Chr., Pollak, *RA.* 33, 13 f. (T. 10). Der Herausgeber vervollständigt die von O. Jahn. Arch. Beitr. 237 ff. gegebene Liste der Darstellungen dieses Mythos.

Daimon steht nach Schrader, Reallexik. der indogerm. Altertumsk. 28 für *δασι-μών* (der Akzent soll nach Analogie der übrigen zweisilbigen Wörter auf *-μων* nachträglich zurückgezogen sein) und bezeichnete ursprünglich den Ahnengeist. Da die zweite Bedeutung von *δαίμων*, 'Schicksal', die nach Ausweis sämtlicher Komposita (Hdb. 991, 4) sogar die ursprüngliche gewesen zu sein scheint, auf diesem Wege nicht erklärt werden kann, ist diese Ableitung abzulehnen. — Über die spätere Vorstellung, nach der *D.* das Gute im Menschen bezeichnet, vgl. Binder, Dio Chrysost. u. Posid. *[o. S. 228 f.]* S. 89.

Über die *Daktyloi* handelt außer Kaibel *[o. S. 25 f.]*, mit diesem sich z. T. berührend, Milani, *Studi e Materiali* 2, 51 ff.; 181 ff.; 3, 249 ff. in der o. *[285 f.]* an einem Beispiel charakterisierten Weise. Die wirkliche oder vermeintliche Übereinstimmung irgend eines Zuges genügt dem Verfasser, alle ihre Träger einander gleichzusetzen oder die seiner Meinung nach jüngeren unter ihnen als aus einem älteren hervorgegangen zu bezeichnen. So sollen die Satyrn, Silene, Kentauren, Salier, Arvalbrüder, Saturnalen (??) etwas umgeformte *D.* sein (2, 76 ff.). Die gleiche Neigung, alle Unterschiede zu verwischen, beweist er darin, daß er gläubig alle möglichen, auch ganz unvereinbare Vermutungen über die Grundbedeutung der *D.* übernimmt. — Nach Fick, Vorgriech. Ortsn. 3 waren die *D.* ein vorgeschichtliches Zwergvolk.

Damaskos, der Sohn, den Hermes mit der Nymphe Halimede in Arkadien gezeugt hatte (StB. *Δαμ.* 217, 12), ist nach Roßbach, N. Jb. 7. 395 ausgesetzt und durch eine Hindin (*damma*: Damaskos?) gesäugt worden: so stellen ihn später Mzz. von Damaskos dar. Die Vermutung ist wahrscheinlich richtig; leider fehlt bisher jeder Anhalt, die rätselhafte Halimede zu lokalisieren und zu erklären, durch welche Zwischenglieder der arkadische Mythos mit Damaskos verknüpft wurde.

Die Geschichte der *Danaiden*sage sucht P. Friedländer, *Argolica [o. 49 ff.]* in folgender Weise zu rekonstruieren. Ursprünglich vertrieb der Argiver Danaos einen ungenannten Bruder mit seinen Söhnen aus Furcht, von ihm der Herrschaft beraubt zu werden. Dieser kehrt, nachdem die Söhne herangewachsen sind, zurück; Danaos, der sich ihm nicht gewachsen fühlt, schließt einen Vergleich unter der Bedingung, daß seine Töchter ihre Vettern heiraten. Das ist jedoch nur ein Scheinvertrag, denn er hat mit den Töchtern verabredet, daß diese in der Nacht ihre Männer töten, wie es auch alle tun mit Ausnahme Hypermestras, der Hera-

priesterin, die ihre Göttin, die Schützerin der Ehe, ehrt. Wegen des Frevels werden die schuldigen *D.* von dem verschonten Lynkeus mit dem Tode bestraft und sie müssen als Gespenster umgehen und Wasser in Sieben schöpfen. Diese ursprünglich am Heraion lokalisierte Sage wurde nach Fr. mit der eben dort spielenden Iosage in der Weise verknüpft, daß Io die Ahnfrau des Danaos wird; sein Bruder erhält den Namen Aigyptos und wandert nach dem Nilland aus (sch. Eur. *Hek.* 886). Im übrigen verlief diese Sage noch wie die ursprüngliche und war auch noch am Heraion lokalisiert; sie war nach Fr. (29) in den großen *Eoien* erzählt. Es folgt die dritte, in dem Epos *Danai(de?)s* und dem gln. Gedicht des Melanippides sowie in den *Katalogoi* berichtete, fast die ganze Folgezeit bestimmende Fassung, welche gegen die beiden früheren vollständig verändert ist. Hier ist Danaos nicht der grausame tückische Tyrann, wie in jenen; er hat den Bruder nicht aus Argos vertrieben, sondern ist mit diesem als Nachkomme Ios, die ebenfalls nach Ägypten geführt wird, am Nil geboren. Seine Töchter weisen die Freier nicht auf Befehl des Vaters zurück, sondern weil sie als Verehrerinnen der Athena männerscheue Jungfrauen sind. Um den Vettern zu entgehen, flüchten sie über das Meer nach Argos, wo sie dann bis auf eine die gewalttätigen Freier, die ihnen nachgesetzt sind, töten. Eine Schuld trifft sie hier nicht; sie werden auch nicht bestraft, vielmehr wird die Strafe des Siebtragens dadurch ersetzt, daß sie Quellen finden und Argos mit Wasser versorgen. Diese Sage wird aber jetzt nach Lerna verlegt, und deshalb erscheinen auch die aus einer Lokalüberlieferung stammende Amymone und einige andere Quellnymphen (Physadeia; bei Hippe erinnert Fr. an Aganippe) unter den *D.* — Friedländers Vermutungen über die Entstehung der Sage unterliegen schweren Bedenken, die sich natürlich besonders gegen die erste und zweite der von ihm unterschiedenen Sagenformen richten. Ganz in der Luft schwebt das über die großen *Eoien* Gesagte; daß hier Argos Sohn der Mykene heißt, beweist nicht das Geringste für die Lokalisierung der Io-, geschweige denn der *D.*sage. Daß die Sagenform, in der Danaos ein geborener Argiver ist, die älteste sein müsse, ist eine willkürliche Voraussetzung; was verbürgt denn, daß der ganze Mythos vom Freiermord nicht erst entstanden ist, als rhodische oder vielleicht schon argivische Kolonisten im VII. Jahrhundert sich am Nilland festsetzten und ihren Stammvater zum Bruder des Landeseponymen machten? Diese Möglichkeit liegt um so näher, je unwahrscheinlicher es ist, daß eine

griechische Heldensage eine Hauptperson der Geschichte, den Vater der gemordeten Freier, wie Fr. annimmt, unbenannt gelassen habe oder daß dieser Name, der doch in einer auch später noch gelesenen Sagenform gestanden haben müßte, ohne jede Spur verschollen sei. Nichts hindert uns, anzunehmen, daß der ganze Mythos von der edlen Hypermestra, die ihres Gatten verschonte, während alle ihre Schwestern den ihrigen töteten, aus einem Hochzeitsliede stammt, das gesungen wurde, als ein vornehmer Rhodier oder Argiver als erster Grieche seine Tochter einem Ägypter vermählte. So frei erfindet natürlich kein griechischer Dichter, daß er eine solche Geschichte sich ganz ausgedacht haben könnte; wahrscheinlich hat er den Zug vom Tragen des Wassers in den Sieben vorgefunden, der passend mit dem Freiermord erklärt werden konnte. Aber selbst wenn es vorher eine rein argivische Sage gegeben haben sollte, in der die 49 Vettern von ihren Basen ermordet wurden, dürfte ein so später Bericht wie der des Euripidesscholiasten, in dem sich zufällig dieser Zug erhalten hätte, nicht ganz und gar für die älteste Sage in Anspruch genommen und daraus der Widersinn gefolgert werden, daß die Danaer-Argiver ihren Eponym zu einem grausamen und tückischen Tyrannen gemacht haben. — O. Waser, Arch. f. Rlw. 2, 47 ff. sieht in den *D.* Danaai, d. h. Danaermädchen; so hat sie noch Hsd. genannt; erst indem sie an den erdichteten Heros Eponymos Danaos angeschlossen wurden, sollen die Danaai zu Danaides geworden sein. Diese Danaai sind aber von Haus aus keine irdischen Weiber gewesen; vielmehr sieht Waser in ihnen argivische Quellnymphen, wie denn zwei von ihnen wirklich die Namen der Quellen Physadeia und Amymone tragen. Ihre Freier, die Nachkommen des großen Aigyptos, d. h. des Nil, sind die Wildbäche und Flüsse, die in der nassen Jahreszeit üppig strömen, im Sommer aber hinsterben, durch das Versiegen der Quellen gleichsam der Köpfe beraubt. Daß der Versuch, diese Deutung im einzelnen durchzuführen, verzerrte Bilder ergibt, läßt sich bei einem Mythos, der offenbar eine so lange Geschichte hinter sich hat, vermuten; Waser ist der Gefahr nicht entgangen. Es ist eine mindestens unklare Vorstellung, daß die Quellnymphen ihren Freiern, den Wildbächen, die Köpfe abschlagen und sie in den lernaiischen Sumpf werfen, wogegen sie die Leiber vor der Stadt bestatten. Was die älteste Form des Mythos anbetrifft, so findet ihn auch Waser bei schol. Eur. *Hek.* 886, wo Aigyptos und Danaos Söhne Ios heißen und die Bluthochzeit in Argos stattfindet, nachdem die vertriebenen Aigyptiaden

aus Ägypten, dem ihr Vater den Namen gegeben hat, zurückgekehrt sind. Eine Bestrafung der Töchter im Hades ist nach W. der ältesten Sagenfassung fremd gewesen. Erst später — jedoch wohl schon in der *Danais* — wurden zwischen Io und Danaos drei Zwischenglieder, Epaphos, Libye und Belos eingeschoben, und der Mythos wurde in seinem Inhalt verändert, indem das Tragen des Wassers in den Sieben, die auch sonst vielfach bezeugte Strafe der ἄγαμοι, die u. a. auf die der Mysterienhochzeit nicht teilhaft gewordenen Uneingeweihten übertragen ward, ihnen zugeschrieben wurde, die ihre eigenen Gatten ermordet hatten. Auch diese Vermutungen sind z. T. unwahrscheinlich. Wohl scheint es, als ob der Stammbaum der Perseiden in Rhodos nachträglich um zwei Glieder erweitert sei (Hdb. I, 514, 3), weil sich unter dieser Voraussetzung diejenigen Beliden und Agenoriden, die miteinander im Mythos verknüpft sind, auch in der Generation entsprechen; dagegen bringt die Ausscheidung von drei Gliedern die Stammtafel nach der umgekehrten Richtung hin in Unordnung, und daß Danaos und Aigyptos ursprünglich Ios Söhne waren — wie schon Ed. Meyer, Forsch. I, 77 vermutet hatte —, ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil Epaphos schon in einer vorargivischen Sage als Ios Sohn feststeht. Daß erst infolge einer nachträglich auf sie übertragenen Vorstellung die Danaiden zu Wasserträgerinnen wurden, wäre schon dann wenig wahrscheinlich, wenn sie, wie W. will, ursprünglich Quellnymphen waren; auch in diesem Falle dürfte kaum eine bloß zufällige Übereinstimmung zwischen der vorausgesetzten Urbedeutung und dem mythischen Zug vom Wasser im Sieb angenommen werden. Wer vollends die Danaai als 'durstige Seelen' faßt und die im Hdb. I, 831 f. *[vgl. auch o. 338]* aufgedeckten Beziehungen erwägt, wird nicht zweifeln, daß hier nicht so einfach, wie W. will, ursprünglich heterogene Elemente verbunden sein können. — Campbell Bonner (*The Danaid Myth. Transact. and Proceed. of the Americ. Phil. Assoc.* 31, 27 ff.; ausführlicher in *Harvard Studies* 13, 1902, 129 ff.; danach im folgenden zitiert) trennt (141) den *D.*mythos von Danaos, den W. Schwarz, Phil. Jahrb. 147, 95 mit zur Deutung der ersteren herangezogen hatte. In Danaos sieht der Verfasser einfach den Eponym der Danaer oder Argeier; er hält also die Sagenfassung, nach der er ursprünglich in Argos zu Hause war, ebenfalls für die ältere (138). Aigyptos wurde Danaos' Bruder nicht, wie Wecklein (Sitzb. Ba. AW. 1893, 39 ff.) meinte, weil ersterer ursprünglich ein Grieche war, sondern weil Danaos, wie E. Meyer annimmt, als Abkömmling der Io nach Ägypten übertragen war. Was den

*D.*mythos anbetrifft, so verwirft der Verfasser (145 ff.) die Deutungen Bachofens, der in ihm die Erinnerung an mutterrechtliche Institutionen erkennen wollte, und Prellers, der in den Aigyptiaden die argivischen Gießbäche und in den *D.* Quellnymphen gesehen hatte; nach B. (144) sind Amymone, Polydora u. aa. Quellnymphen erst nachträglich durch Mythographen und Genealogen zu Danaiden geworden. B. glaubt (149 ff.), daß dem *D.*mythos — wie schon Laistner vermutet hatte — ein altes, entweder den Indogermanen seit Urzeiten gemeinsames oder aber bei ihnen durch gleichartiges Wirken des mythenbildenden Instinkts gleichartig entstandenes Märchen zugrunde liegt, in dem mehrere Jünglinge in der Nacht zu einem Ungeheuer kommen, mit dessen Töchtern der Liebe pflegen und dann durch die Klugheit des Jüngsten dem ihnen bereiteten Verderben entgehen. Dasselbe Märchen soll in den Sagen vom thrakischen Diomedes (sch. Arstph. *ekkl.* 1029; Hsch. *Διομήδειος ἀνάγκη*) und vielleicht im Thespiadenmythos erhalten sein. Den Zug von der Bergung der Leichen im alkyonischen See erklärt B. aus dem Ritual von der Heraufrufung des Dionysos. Daß das Wasserholen der Mädchen mit dem Gebrauch zusammenhänge, auf das Grab der Unvermählten die *λουτροφόρος* zu setzen, bestreitet der Verfasser, weil weder eine Spur des Glaubens sich erhalten habe, daß die Unverehelichten Wasser in Sieben tragen müssen, noch auch die Abbildungen der Gefäße in den Händen der *D.* eine Ähnlichkeit mit der *λουτροφόρος* der Gräber erkennen lassen. — Dagegen wird diese Ansicht aufgenommen von Jane Harrison (*Prol. to the Study of Greek Religion [o. S. 276 ff.]* 614 ff.; vgl. *JHSt.* 20, 111). Die Verfasserin, die *Cl. Rev.* 12, 141 wegen der Zahl von 50 Mädchen den Mythos kalendarisch gedeutet hatte, sieht nun in ihnen argivische Quellnymphen, die als solche Wasserträgerinnen waren und daher an die Stelle der Wasserträgerinnen in der orphischen Eschatologie, d. h. der Seelen der Uneingeweihten (Polygnot in der Lesche, Paus. X, 31, 11; Plat. *Gorg.* 493 b; auch die sf. Vbb. sind so zu deuten), treten konnten. Als man vom Matriarchat zur neuen Ordnung überging, wurde, was in der alten Recht gewesen war, ein Verbrechen (621); jetzt erschienen die Mädchen als schuldig, aus dem nützlichen Wassertragen wurde ein fruchtloses. Der zufällige Umstand, daß *τέλος* Hochzeit und *τέλη* Mysterien sind, vielleicht auch die Sitte, daß das Wassertragen im Siebe als Gottesurteil bei der Jungfräulichkeitsprobe galt, erleichterten den Übergang des Namens der jungfräulichen *D.* auf die orphischen Siebträgerinnen, die sich erst im pseudoplatonischen Dialog *Axiochos*

371 *E* (616, 2 wird fälschlich 573 *E* zitiert) findet. Die Verfasserin berührt sich, wie schon aus dem hier Erwähnten ersichtlich ist, einigermaßen mit Waser, den sie aber nicht zitiert; sie verweist 623, 3 auf Frazers Pausaniaskommentar, Dümmlers Delphika (jetzt Kleine Schr. 2, 145) und einen Aufsatz von Cook. Diese Verweisungen führen den, der nicht die Zeit hat, die Frage genauer zu prüfen, ebenso irre wie der Satz: *It is scarcely necessary to say, that in my interpretation of this myth I owe much to my predecessors, though my view is slightly different from any previously given.* Sehr bescheiden; aber der Leser wird nicht leicht auf den Gedanken kommen, daß das einzige Neue, was die Auseinandersetzungen J. H.s enthalten, die unsinnige Hereinziehung des ursprünglichen Matriarchats und die falsche Beziehung des Aristidesscholions auf die orphische Quelle des Gedächtnisses ist.

Daphne. Die Sage von Apollons Liebe zu D. ist in ihrer ausführlichsten Darstellung bei Ov. *M.* 1, 452 ff. an einer wichtigen Stelle in den Hss. auf merkwürdige Weise entstellt: eben da, wo es sich um die Verwandlung der erschöpften Jungfrau handelt (544 ff.), werden Verse und Halbverse seltsam durcheinander geworfen. Das ganze läßt sich unschwer in folgender Weise herstellen: 544 *Victa labore fugae 'Tellus', ait, 'hisce, vel istam, quae facit ut laedar, mutando perde figuram.'* | *Victa labore fugae spectans Peneidas undas* | 545 *'Fer, pater', inquit, 'opem, si flumina numen habetis!* | 546 *Qua nimium placui, mutando perde figuram!'* Schon Heinsius, dem die meisten Neueren gefolgt sind, haben in den beiden ersten Versen eine Dittographie gesehen, und neuerdings ist die Vermutung aufgestellt worden, daß hier der Rest einer von Ovid später verworfenen ersten Version stehen geblieben sei. H. Magnus, der mit Recht dieser Auffassung entgegentritt, hat (Hermes 1905, 191) zu zeigen versucht, daß jene ersten Verse ein wahrscheinlich im V. oder VI. Jahrhundert gemachter Zusatz seien. M. nimmt an, daß Ovid das Lokal der *D.*sage aus eigener Erfindung geändert habe, um eine Verbindung mit dem Pythonmythos zu gewinnen; da dieser in Delphoi spielt, habe er D. aus dem entfernten Arkadien nach dem benachbarten Thessalien versetzt und ihr statt des überlieferten Ladon den Peneios zum Vater gegeben; und um diese für seinen Zusammenhang wichtige Genealogie habe er die Mutter Gaia ganz fallen lassen und das Mädchen nicht (wie die alexandrinischen Dichter) die Mutter, sondern den Vater um Schutz gegen den Verfolger anflehen lassen. Im Ausgang des Altertums bemerkte nach

M. ein Leser die Abweichung von der Vulgata und schrieb diese, zunächst wohl in Prosa, an den Rand; später wurden Verse daraus gemacht, und diese drangen dann, in verschiedene Teile zerrissen, allmählich in den Text selbst ein. — Ein sicheres Urteil über diese Vermutung ist deshalb nicht möglich, weil es eine unzweifelhaft von Ovid unabhängige Überlieferung, die den Peneios als Vater *D.*s nennt, nicht gibt. Dies Fehlen einer Überlieferung beweist nicht, daß nicht auch griechische Versionen der thessalischen Fassung existierten; wie viele Sagen, an deren griechischem Ursprung nicht zu zweifeln ist, sind nur bei Römern überliefert! Bedenklich ist dagegen, daß von denjenigen römischen Schriftstellern, die den Peneios nennen, also von Ovid nach M. beeinflußt sein müßten, keiner diejenige Fassung rein bietet, die M. für ovidisch hält; da indessen bei den Mythographen derartige Kontaminationen auch sonst vorkommen, so bringt auch dieser Umstand keine Entscheidung. Von seiten der Überlieferung aus läßt sich also ein Urteil über die Frage nicht gewinnen; es gilt Wahrscheinlichkeitsgründe abzuwägen. Verhältnismäßig leicht läßt sich dartun, daß die von M. angeführten Gründe nicht ausreichen. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß der Ladon von Delphoi nur etwa 75, der Peneios dagegen etwa 125 Kilometer entfernt ist; geographische Gründe hätten Ovid, wenn er durchaus einen Stromgott als Vater festhalten wollte — wozu aber für ihn kein Grund vorlag —, auf den Kephisos oder Spercheios, aber schwerlich auf den Peneios verfallen lassen. Ebenso ist der Ausgangspunkt der ganzen Kombination, die allerdings seit langem als unzweifelhaft geltende Annahme einer Dittographie bei Ovid, keineswegs gesichert. Freilich können die wüsten Umstellungen in den Handschriften nur durch die Vermutung erklärt werden, daß die beiden als Interpolation geltenden Verse im Archetypus am Rand gestanden haben; aber weit näher als die Annahme einer nachträglich versifizierten Variantennotiz liegt die, daß der Schreiber, durch den gleichlautenden Versanfang *Victa labore fugae* irregeführt, die beiden Verse ausgelassen und dann, als er den Irrtum bemerkte, am Rande nachgetragen habe. Gewiß sind die Verse mit ihren Wiederholungen geschmacklos; aber da der Zweck klar ist, *D.*s atemlose Angst und bange Erwartung zu malen, so brauchen sie deshalb nicht dem Ovid abgesprochen zu werden, den schon seine eigenen Freunde wegen seiner gesuchten Wortwiederholungen getadelt haben. Daß Tellus als *D.*s Mutter hätte bezeichnet werden müssen, ist nicht

zuzugeben; da der Wunsch, die Erde möge sich auftun und sie verschlingen, verständlich ist, auch wenn *D.* nicht die Tochter der Erde war, so konnte der Dichter jenen Zug aus seiner Quelle entlehnen, auch wenn er die für seine Geschichte nicht notwendige Mutter nicht genannt hatte. Dagegen verwickelt die Annahme, daß die Anrufung der Mutter erst von einem Fälscher eingeführt sei, in eine große Schwierigkeit. Wer sie an den Rand schrieb, müßte sie, wie auch M. annimmt, als Korrektur, d. h. als Ersatz der mit der sonstigen Tradition im Widerspruch stehenden Bitte an den Vater gedacht haben; aber dann hatte er keinen Grund, den auch für ihn vollkommen passenden Vers *Qua nimium placui, mutando perde figuram!* durch einen anderen zu ersetzen. Schwer abzusehen ist endlich, woher denn jener Fälscher die andere Sagenfassung gekannt haben möge, da die römischen Mythographen die 'kombinierte' Fassung bieten, die sich von der ovidischen nicht so stark unterscheidet, daß ein Grund vorlag, bei Ovid zu ändern. — Viel schwieriger als die negative Entscheidung ist es, die wirkliche Geschichte der *D.*sage festzustellen; immerhin läßt sich aber mit einiger Wahrscheinlichkeit die Richtung angeben, in der die Entscheidung gesucht werden muß. So wenig Grund für Ovid vorlag, die Geschichte nach Thessalien zu verlegen, so viel Anlaß dazu bot die Verbindung zwischen Delphoi und den thessalischen Gemeinden, die infolge des heiligen Krieges im Anfang des VI. Jahrhunderts vorgenommen wurde. Nach der Tötung des Python sollte sich Apollon nach dem Peneios begeben haben und von dort mit den Zweigen des heiligen Lorbeer bekränzt zurückgekehrt sein; zur Erinnerung daran wurde die Festgesandtschaft nach Nordthessalien geschickt, um den heiligen Lorbeer zu holen. Wie passend fügt sich hier die Geschichte von Apollons Liebe zu *D.* ein, zumal diese ganz in demselben Geist gedichtet ist wie die gleichzeitig entstandene ebenfalls delphisch-thessalische Version der Geschichte von der Liebe Apollons zu der ungetreuen Koronis. Ovid hat also den Zusammenhang zwischen der Daphne- und Pythonsage und den Peneios als Vater der ersteren nicht erfunden, sondern nur für seine Zwecke benutzt. Anderseits muß aber auch der Kultus des Apollon mit dem Lorbeer am Ladon, d. h. die Grundlage des arkadischen Daphnemythos sehr alt sein. Unabhängig von einander sind natürlich die beiden Kult- und Sagenlokale nicht; vielleicht war das thessalische das Vorbild für das arkadische. Gab es am thessalischen Peneios einen Ladon, ebenso wie am elischen, so würde

die Übertragung sich noch leichter erklären. Wenn dann diese sekundäre arkadische Fassung durch ein alexandrinisches Gedicht so vorherrschend wurde, daß die ältere thessalische ohne ihre Benutzung durch Ovid ganz verschollen wäre, so wäre dies ein Zufall, nicht wunderbarer als viele andere Lücken, welche die Laune des Geschicks in die Überlieferung der griechischen Mythen gerissen hat. Aber es ist freilich auch denkbar, daß beide Sagenversionen von einer dritten abgeleitet sind (Hdb. 88 f.).

Den *Daphnis* bei Theokr. *id.* 1 versucht Helm, Philol. 58, 111 von dem mythischen Hirten, den wahrscheinlich Stesichoros in die Literatur einführte und Timaios weiter verbreitete, zu trennen. Der Bukoliker hat nach H. zwar den Namen und auch — vielleicht unbewußt — einzelne Züge übernommen, aber im übrigen verfährt er — und die anderen alexandrinischen Dichter ebenfalls — ganz frei; *D.* ist für ihn gleichbedeutend mit 'Hirt' geworden. Indem dann die verschiedenen Überlieferungen auf den mythischen *D.* übertragen wurden, entstand die außerordentliche Verschiedenheit der Überlieferung über diesen. — Nach H. W. Prescott, *Harvard Studies in Cl. Phil.* 10, 121 ff. erzählte man von *D.* ursprünglich das alte Märchen, wie ein Sterblicher von einer Nymphe geliebt wird, der gegenüber er sich zur Treue verpflichtet; als er sie im Weinrausch gebrochen hat, erblindet er und wird vielleicht versteinert. In dieser Form ist das Märchen uralt, aber seine Einführung in die Literatur kann nicht mit Sicherheit Stesichoros zugeschrieben werden. In alexandrinischer und römischer Zeit ist die Sage ganz frei geändert; die Trunkenheit, in der *D.* sich vergaß, ersetzte Theokritos durch den Haß Aphrodites, die Blendung ließ er fort. Noch freier verfuhren andere Alexandriner, die *D.* mit allen möglichen anderen Heroen verknüpften.

Über den athenischen Heros *Datyllos* 'Spender' s. A. Wilhelm, Festschr. f. Gomperz 417.

Deion. Die aus einem korinth. Vb. (*ΔιδαιϜων*) zu folgernde Form *Διδαίων* setzt Rzach, Wien. Stud. 21, 214 für das metrisch bedenkliche überlieferte *Δηίων* bei Hsd. *fr.* 110 Rz.[2], wofür er selbst früher mit G. Hermann *Μολίων* geschrieben hatte, ein. Vorsichtiger urteilt Danielsson, Indogerm. Forsch. XIV, 1903, 392 ff., daß die auffallende Reduplikation auf einem Versehen des Malers, das *Ϝ* auf naiv archaisierender Tendenz beruhen könne.

Die *Delloi* waren nach Levy, *RA.* 34, 256 ff. die vulkanischen Krater von Eryke; ihr Name ist ursizilisch, von den Palikoi *[s. das.]* sind sie zu trennen.

Deloptes. Demargnes Vermutung, der aus einer Inschrift vom Peiraieus *BCH.* 23, 371 geschlossen hatte, daß der auf Bendisdenkmälern stehende bärtige, auf einen Stab gestützte Mann *D.* sei, wird bestätigt durch ein samisches Weihrelief aus grauem verwittertem Marmor, das einen dem Asklepios ähnlichen, sich auf einen Stab stützenden Heros und vor ihm einen Adoranten darstellt und das die Inschrift trägt Ἥρως Δηλόπτης. Vgl. Wiegand, AM. 25, 172 f. Nach Foucart, *Mél. Perrot* 98 ist der Name *D.* barbarisch. — Vgl. o. *[437 'Bendis']*.

Demeter. I. *Grundbedeutung.* Goblet d'Alviella, *RHR.* 46, 1902, 173 ff. faßt *D.* mit Mannhardt und Frazer als 'Kornmutter'; diese konnte auch in tierischer Gestalt erscheinen (187 ff.): als Stute verehrte man sie in Phigaleia, als Kuh, wie aus den bekannten Mzz. gefolgert wird, in Korkyra, als Sau in Halimus, wie das Ferkelopfer beweisen soll (189). Ursprünglich gab es so viele Kornmütter als abgegrenzte Felder, aber unter kretischem Einfluß vereinigten sich diese zu der einen *D.*, die von Kreta nach Attika übertragen wurde. Diese Kornmutter konnte man aber um so leichter mit der altpelasgischen Erdgöttin ausgleichen, als der Name *D.* selbst diese Gleichsetzung zu begünstigen schien (195); ein Rest dieser alten pelasgischen Erdgöttin lebt in Eleusis *[s. o. 255]* in der 'Göttin' fort. Auch die argivische *D.* *Πελασγίς* und die *Χθονία* von Hermione zeigen den pelasgischen Typus der Göttin (195). — Nach J. Harrison, *JHS.* 19, 212 ist *D.* ursprünglich ebenso wie Persephone die idealisierte und anthropomorphisierte Form der Vorstellung von der Erde und ihren Geistern gewesen. Deshalb konnte *D.* mit Erinys identifiziert werden; erst später soll die gefährliche Seite der Totenwelt auf Persephone spezialisiert worden sein. — — II. *Namen.* Den ersten Teil des Namens (*Δᾶ*, *Δῶ*) erklärt P. Kretschmer, W. St. 24, 523 ff. als eine Lallform für 'Mutter' (vgl. Ma, Ammas), die jedoch als solche früh vergessen und, weil nur noch in den Anrufungen an die Erdgöttin gebräuchlich, zu einer Bezeichnung dieser geworden sei. Ähnlich urteilt Fritzsche, N. Jahrb. 13, 613, der den Namen *D.* für aus Kreta übernommen hält. Hier sollen vor den Griechen Phryger gesessen haben, die ihre Göttin mit der Lallform Da oder Do nannten; durch die Verbindung dieses Namens mit der griechischen Übersetzung entstand der Name Demeter. — Cook, *Cl. Rev.* 17, 179 f. stellt den Namen *Δωμάτηρ* zu der von ihm aus der Ortsbezeichnung Do-dona erschlossenen Erdgöttin Do. — — III. *Zur Geschichte des Kultes.* Pfuhls Hypothesen

über die Wanderung der ursprünglich achaiischen *D.* nach Ionien und ihre Rückwanderung nach dem Mutterland sind o. *[248]* besprochen. — Dieselbe Verbindung des boiotischen Demeter- und Dionysoskultus, die der Mythos von Kadmos, dem Großvater des Dionysos, dem Erbauer des thebanischen *D.*heiligtums, ausspricht, zeigt nach P. Jamot, *Mél. Perr.* 199 ff. ein thebanisches Tonrelief, das die Göttin auf dem Panther des Dionysos sitzend darstellt. — Im *D.*kult hat sich, wie Homolle im *Instit. de corr. hell.* 8. 3. 1899 (*BCH.* 23, 615 ff.) bei der Besprechung der beiden tragenden Frauen vom delphischen Schatzhaus der Knidier ausführt, in Anlehnung an ägyptische Vorbilder der Gebrauch entwickelt, statt der Säulen Frauen das Gebälk tragen zu lassen. Für das genannte Schatzhaus waren diese dienenden Frauen, die erst später mit den eigentlich als Tänzerinnen gedachten Karyatiden verwechselt wurden, um so passender, als der delphische *D.*kult (vgl. über ihn *BCH.* 23, 568) mit dem knidischen in mythischen Beziehungen stand. — — IV. *Epikleseis.* *D.* *Ἀχαία* beweist nach Valeton, *Mnem.* 26, 1898, 405 nicht, daß es in Boiotien und Attika Achaier gab, vielmehr scheint ihr Kult aus Thessalien eingeführt zu sein. Die Voraussetzung, daß die Göttin nach dem Volke, nicht das Volk nach der Göttin genannt sei, wird zwar vielfach für selbstverständlich gehalten, widerspricht aber aller Analogie. — *D.* *Γραία?* Ein phthiotischer Ort *Γραίας αὐλά* wird auf einer delphischen Inschrift *BCH.* 25, 340 genannt. — *D.* *Θεσμοφόρος* ist, wie Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* 58 aus der Vergleichung der Weiberprozession an den Stenien mit der Prozession vom lakonischen Helos (Paus. 3, 20, 7) erschließt, in Halimus ursprünglich als aus der Fremde ankommend begrüßt worden. Das soll die mimetische Darstellung einer Legende sein, welche die Göttin aus Ionien nach Attika gelangen ließ. — — V. *Symbole.* Über die Beziehungen *D.*s zur Eiche s. Cook, *Cl. Rev.* 17, 180. — VI. *Kunstdarstellungen.* Max Ruhland, Die eleusinischen Göttinnen, Entwicklung ihrer Typen in der attischen Plastik, mit 3 Tafeln u. 9 Abbildungen im Text, Straßburg 1901, 108 Seiten, bespricht ausführlich einige Typen des V. und IV. Jahrhunderts. Die rechte Seitenfigur des eleusinischen Reliefs wird als *D.*, und zwar als freie Nachbildung einer einzelnen Kultstatue in Eleusis gefaßt, auf die auch die Berliner *D.* und die entsprechende Statue von Cherchel zurückgehen sollen; dies ist nicht unmöglich, willkürlich dagegen die Annahme, daß das Original ein Werk des älteren Praxiteles war. — Die *D.* des Brückenbaureliefs und die kapitolinische *D.* geben ein

offenbar jüngeres Original wieder, nach R. ein Werk des Alkamenes. Noch jünger, dem Kephisodotos und Praxiteles nahestehend, sind, wie R. meint, jene *D.* und Kore, welche das Relief aus dem Plutonion zeigt. — *D.* oder Persephone als Totengöttin findet Sam Wide, AM. 26, 150 ff. auf einem aus Boiotien (Mykalessos?) stammenden Teller (Mitte des V. Jahrh. v. Chr.) dargestellt. Die an ihren Attributen, Fackel, Mohn und Ähren, kenntliche, über dem Chiton den Peplos der Kultbilder tragende, also als Statue zu denkende Göttin sitzt vor einem grabähnlichen (?) Altar, hinter ihr ein emporfliegender Vogel, nach Wide der 'Seelenvogel'.

Die Sage von *Demodokos* und anderen blinden Sängern führt C. Fries auf den durch ein Gemälde in Tell el Amarna und andere Zeugnisse verbürgten ägyptischen Gebrauch zurück, die Blinden als Sänger ausbilden zu lassen. Die Sitte wird auch an anderen Orten bestanden haben, wie ja auch noch jetzt in sangesfrohen Ländern — wie z. B. in den deutschen Alpenländern — Blinde, wenn sie einigermaßen musikalisch beanlagt sind, durch Gesang und Saitenspiel ihren Unterhalt suchen; auch der blinde chiische Sänger des Hymnos auf den delischen Apollon ist, wenn man ihn wie Fries mit Thukydides auf den Dichter jenes Liedes selbst bezieht, zu diesen blinden Fahrenden zu rechnen; nur wer etwa die Schlußverse des Hymnos als nachträglichen Zusatz betrachtet, kann dann noch zweifeln, ob der Dichter des Hymnos wirklich blind gewesen sei, wie dies Fr. tut. Allein daß jener Dichter sich am Schluß selbst bezeichnen will, ist nicht die einzig mögliche, ist auch nicht die nächstliegende Deutung. Betrachten wir das Lied als Prooimion, das ein Rhapsodenführer mit Rücksicht auf die delische Festgenossenschaft als Einleitung zu dem Vortrag eines längeren epischen Stückes gedichtet hat, so ist der blinde chiische Sänger vielmehr der Verfasser des letzteren, und dann ist es in der Tat das einfachste, die Verse auf den Sänger der *Ilias* zu beziehen, wie dies schon am Anfang des V. Jahrhunderts angenommen wurde. Dann aber war der — vielleicht in höherem Alter erblindete — Dichter der *Ilias* ein Zeitgenosse des Rhapsoden, es liegt also auch in diesem Falle kein Grund vor, die Blindheit des chiischen Sängers für mythisch zu halten. Aber viele andere blinde Sänger der griechischen Vorzeit gehören in der Tat ausschließlich der Sage an; und daß ein solcher Sagentypus aufkommen konnte, wird sich aus der von Fries hervorgehobenen Sitte z. T. unmittelbar erklären lassen. Allerdings scheint es, als ob diesen heroischen Sagen eine wahrscheinlich aus siderischen Elementen erwachsene Legende vorher-

ging, in der ein Sänger geblendet wurde; ein solcher Legendentypus mußte natürlich in der freischaffenden Kunstpoesie weiter wirken.

Deukalion, mit Suffixwucherung für *Δεύκαλος stehend, ist nach Usener, Sintfluths. 65 ff. der 'kleine Zeus'. Die Form Leukarion ist, wie derselbe Forscher, Rh. M. 56, 482 meint, nicht aus Leukalion, das dann auch als Grundform des Namens Deukalion gelten müßte, differenziert, sondern von Epicharm entweder, wie schon v. Wilamowitz-Möllendorff bei Kaibel, *Com. Graec. fr.* I S. 112 vermutete, frei erfunden oder doch aufgenommen worden, um der 'Rotfrau' den 'Weißling' entgegenzustellen. Der Ausgangspunkt der Vermutung ist eine zwar ansprechende, aber doch unsichere Vermutung Bergks, die erst dann einigermaßen verständlich wird, wenn in den beiden zu kombinierenden Stellen des *Et. Magn.* mit Kaibel beinahe alle einzelnen Wörter verändert werden. Da der Zusammenhang der Namen Leukaros und Leukarion mit λευκός und also auch der Gegensatz zu Pyrrha den Hellenen zu allen Zeiten bewußt sein mußte, so scheint allerdings Leukarion eine freie Weiter- oder Umbildung zu sein, die für die Etymologie von Deukalion nicht berücksichtigt werden darf. Ganz unwahrscheinlich ist aber die Deutung des Namens als 'kleiner Zeus'. Usener denkt sich *[vgl. o. S. 7]* die Sintflutsage hervorgegangen aus der Vorstellung, daß der jugendliche Lichtgott durch einen ungeheuren Wogenschwall aus dem Meere emporgehoben werde; er setzt Deukalion dem auf dem Schiffe ankommenden Dionysos gleich, worin ihn Wellhausen, Proleg. 5, 318 durch die Beobachtung unterstützt, daß Noah ein Weinbauer ist und daß Henoch, der einmal an Stelle Noahs gestanden haben muß, wie der Gerettete der assyrischen Sage an die Mündung der Ströme, also in das Land der Seligen versetzt wird. Beide Beobachtungen und Kombinationen sind nicht neu, aber richtig; es scheint neben der bekannten Form der Flutsage eine andere, ebenfalls alte gegeben zu haben, nach welcher der Gerettete nicht auf einen irdischen Berg nieder-, sondern gleich in das Paradies eingeht. Allein eine Bestätigung für Useners Aufstellung — wie dieser selbst Rh. M. 56, 481 meint — wäre das auch dann nicht, wenn diese Sagenform sicher die ältere wäre; die Flut kommt doch nicht, um den Gerechten in das glückselige Land zu heben, sondern er wird in dieses berufen, um der Flut zu entgehen.

In *Diana* erkennt Cook, *Cl. Rev.* 16, 378 f.; 18, 369, einen Gedanken Frazers weiterführend, eine Eichen- und Himmelsgöttin. Sie wurde auf dem Berg Tifata, dessen N. nach Festus 'Eich-

wald' bedeutete, und in Nemi verehrt, dessen der Eichennymphe Egeria heiliger Wald ursprünglich ebenfalls ein Eichwald gewesen zu sein scheint; auch am Aventin scheint ein Eichwald gestanden zu haben, und die *fagi* ihrer Kultstätte auf dem Fagutal sind nach C. ursprünglich ebenfalls Eichen gewesen. Die Dreigestalt der Artemis wird mit ihrer Beziehung zu dem dreiköpfigen Eichengott begründet. — In Aricia dachte man sich nach C. *D.* ursprünglich in dem Zweig wohnhaft, den der Priesterkönig zu schützen, derjenige, der Priester sein wollte, zu brechen hatte. Manches scheint dafür zu sprechen, daß die Göttin ursprünglich einem nachmals unterworfenen Volke angehörte; ihr Priester war später ein Sklave, ihr Festtag, 13. August, ein Festtag der Sklaven; die Manii von Aricia sind vielleicht Sklaven (vgl. *Μανῆς*, *Μανία* und *Manii* bei Petron 45). Indessen erklärt sich nach C. 16, 378 der Sklavenstand des Königspriesters doch einfach daraus, daß später Freie sich nicht mehr der schmählichen und gefährlichen Bedingung des Kampfes auf Leben und Tod aussetzen mochten.

Dido (von *δίδωμι*) ist nach Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 6, 273 nicht als phoinikischer Name, sondern als griechische Übersetzung des Namens der Hauptgöttin von Karthago תנת zu fassen.

Diktynaheiligtum in Kreta, anfangs zu Kydonia, dann zu Polyrrhenion gehörig; Ausgrabungen *Not. degli scavi RAL.* 11, 295 ff.; 494 ff. — *D.* nennt Karo, Arch. f. Rlw. 7, 148 die Göttin mit der *λάβρυς* auf den Formsteinen von Palaikastro, weil in der Grotte des Dikteberges, dessen N. von *D.* nicht zu trennen sei, ebenfalls die *λάβρυς* als häufiges Symbol gefunden sei. Wäre diese Kombination richtig, so würde sich, da mit einer ähnlich gekleideten Göttin auf einer Gemme eine Mondsichel dargestellt ist, Useners Kombination bestätigen, der in *D.* eine Mondgöttin sah. — Vgl. o. *[395 ff. 'Aphaia']*.

Diktys, 'der Zeigende', der gütige Seriphier, der Danae und Perseus aufnimmt, ist nach Usener, Sintfluts. 85 der Gott des Tageslichts, im Gegensatz zu seinem schlimmen Bruder Polydektes, dem Hades oder Nachtgott.

Diomedes, 'der Walter des Himmels', war nach K. Schmidt, Herm. 37, 357 ein alter Himmelsgott, dessen Bedeutung sich zu der eines Sturm- und Wintergottes spezialisiert hatte. In letzterer Eigenschaft ist er in mehreren Gestalten Besitzer weißer Rosse und deshalb konnte er mit dem Argyrippos, dem vorauszusetzenden Heros von Argyrippa-Arpi, ausgeglichen werden. Dagegen faßt

O. Seeck, Untergang der antiken Welt 403; 583 f. Diomedes, den 'Himmelskundigen', d. h. den, 'der die Pfade des Himmels kennt', als Sonnengott; als solcher hat er den goldenen Schild, wird von weißen Rossen zerrissen und lebt auf der Insel der Seligen fort. — *D.*' Kampf mit Rhesos ist nach Bethe, N. Jb. 7, 660 ursprünglich in Thrakien lokalisiert gewesen; der *D.* von Abdera war anfänglich von dem Argiver nicht verschieden.

Dione ist nach Cook, *Cl. Rev.* 18, 179 f. in Dodona nachträglich an Dos Stelle getreten. Daß wie dieser auch ihr die Eiche heilig war, wird aus der Nachbarschaft von *Δρῦς* und *Ζώνη* in Thrakien (Hdb. 215, 13) gefolgert.

Dionysos. Heimat und Grundbedeutung des Gottes. Älteste Geschichte seines Kultus. Als Heimat des Gottes wird ziemlich allgemein (s. aber Hdb. 1410 und die unten erwähnten Aufsätze von Schneider und Seeck) auch in neuerer Zeit Thrakien betrachtet, wo der Gott in der Tat später vielfach verehrt wurde. Dem thrakischen *D.* scheinen z. B. die in einer Inschrift von Philippoi (*BCH.* 24, 322 f.) erwähnten *πρινοφόροι* und *δροιοφόροι* gedient zu haben, da in dem Kult der ersteren eine *ἱέρεια Θύσα εὔεια* genannt wird. J. Harrisons Vermutungen über die Heimat des Gottes werden u. *[459]*, Reinachs Kombinationen u. *['Orpheus']* besprochen werden. — — Der ***Name*** *D.* wird allgemein mit *Νῦσα* zusammengebracht; da *νῦσα* 'Baum' bedeutet haben soll, wird im Hdb. 1412 zweifelnd vermutet, daß *D.* ursprünglich der im Baum vorausgesetzte himmlische und feurige Geist gewesen sei. Dagegen ist nach R. Schneider, W. St. 25, 148 *D.* 'Zeus von Nysa'. Das älteste Nysa und damit die Heimat des Gottes sucht Schn. in Libyen, jedoch soll der Gott nicht direkt von dort, sondern über Kleinasien, wo auch die Flöte in seinem Kult üblich geworden sei, nach Griechenland gekommen sein. Vom *D.*kultus muß aber nach Schn. die thrakische oder vielleicht urwüchsig auf griechischem Boden entstandene Unsterblichkeitslehre ebenso gesondert werden wie von dieser die Lehre von der Seelenwanderung, welche die Pythagoreier aus Indien übernommen zu haben scheinen. In Eleusis, wohin der Gott *D.* erst von Athen aus gelangte, soll er sich mit der über Kreta dahin übertragenen Demeter, zu der er ursprünglich gehörte, wieder vereinigt haben. — Dagegen ist ***Dion.*** nach O. Seeck, Unterg. der antiken Welt 2, 418 f. ein griechischer oder, wenn man will, semitischer Sonnengott, der später mit dem thrakischen Sabazios ausgeglichen wurde und von diesem bedeutsame Züge übernahm. — Nach Jane Harrison, ***Proleg. to the***

Study of Gr. Rel. 371 ff. ist *Dion.* bei den Satrai zu Haus gewesen. Als diese, nach Süden ziehend, an die Küste gekommen waren, teilten sie sich in zwei Volksstämme, von denen der eine nach Kleinasien übersetzte, während der andere nach Griechenland vordrang. Beide verpflanzten den *D.*kult; daß die Griechen im V. Jahrhundert diesen z. T. aus Kleinasien herleiteten, erklärt sich nach J. H. daher, daß sie daselbst bei den Barbaren denselben Gott vorfanden, den sie in der Heimat verehrt hatten. Aber noch enthalten die Pentheus- und die Lykurgossage deutliche Erinnerungen daran, daß der Kult gewaltsam aus der Fremde eingeführt ist. Nur weil Ares und *D.* in Thrakien Rivalen gewesen waren, sind sie es auch in dem Mythos von der Rückführung des Hephaistos (377), wie sie denn auch als Ausländer bei Homer noch nicht auf dem Olymp wohnen. — Der ursprünglich thrakische Dionysos war jedoch nach J. Harrison nicht ein Gott des Weines, sondern des Bieres; vgl. u. [*'Βραιτά'* und *'Βρόμιος'*; *'Sabasios'*]. — Nach Goblet d'Alviella, *RHR.* 47, 8 wurde der Kult des *D.* gegen Ende des VII. Jahrhunderts durch die Vermischung mit asiatischen Kultformen umgestaltet. Nach dem Vorbild des Attis, Adonis und Sabazios sollte auch *D.* als Zagreus gestorben sein, um wieder aufzuleben; man feierte die Wiedererweckung des Gottes und meinte damit die Wiederbelebung der Vegetation im Frühling. Aber mit diesem Kulte verschmolz auch das kretische Ritual der Verspeisung eines Ochsen, den man als göttlich betrachtete und durch dessen rohes Fleisch und frisches Blut man sich mit dem göttlichen Numen zu erfüllen gedachte (14 ff.); indem man auf diese Omophagie den Zagreusmythos übertrug, bürgerte sich die Sitte ein, das Herz nicht zu essen, sondern dem Zeus zu opfern, damit dieser aus ihm das göttliche Tier neu schaffen könne (15). Die Orphiker machten aus diesem *D. Ζαγρεύς* eine Art Logos; er ist ihnen der Erstgeborene des Zeus, *Παντοδυνάστης*, anderseits wird er aber auch als Todesgott Gott der Befreiung und der Wiedererneuerung. — — Über den *attischen D.* ist in der abgelaufenen Periode ausführlich gehandelt worden von Wachsmuth, Abh. SGW. 1897, 1 ff.; 1899, 33 ff.; Koerte, Rh. Mus. 1897, 168 ff. A. Mommsen, Feste d. St. Ath. 349 ff.; 372 ff.; 428 ff.; v. Prott, Enneakrunos, Lenaion und *Διονύσιον ἐν Λίμναις* AM. 23, 205 ff.; William Nickerson Bates, *Transact. and Proc. Amer. Phil. Soc.* 30, 89 ff.; Martin P. N. Nilsson, *Studia de Dionysiis Atticis*, Lund 1900, Diss.; Farnell, *Class. Rev.* 1900, 375 ff.; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903,

32 ff.; P. Foucart, *Le culte de Dionyse en Attique* (*Extr. des mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, Paris 1904). Über alle diese Untersuchungen, sowie über andere, die nur gelegentlich den attischen Dionysos berühren, muß hier im Zusammenhang berichtet werden, da sie natürlich dieselben Fragen behandeln und teilweise aufeinander Bezug nehmen. — Die in der vorigen Berichtsperiode [*Jahresber. 102 S. 197*] heiß umstrittene Frage nach der Lage der verschiedenen attischen Dionysosheiligtümer und nach der seit Casaubonus' und Scaligers Tagen so viel erörterten Unterscheidung der an ihnen gefeierten Feste ist noch nicht ganz entschieden, doch hat die frühere Auffassung gegenüber den von Gilbert, Pickard und Bodensteiner gegen Boeckhs Ansicht von der Festordnung erhobenen Einwänden und gegenüber Dörpfelds Ansetzung des Limnaions wieder an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Allerdings hat Farnell 375 die von Boeckh von den Anthesterien unterschiedenen Lenaien diesen wiederum gleichgesetzt; aber die Zeugnisse, welche die athenischen Lenaien in den Gamelion setzen (sch. Hsd. ἔ κ ἡ 502; Bekk. *anecd.* 235, 6), sind so unverdächtig, daß A. Mommsen, Feste d. St. Ath. 372 ff.; v. Prott, AM. 23, 229 ff.; Bates a. a. O.; C. Wachsmuth, Abh. SGW. 1899, 33 f. und Foucart, *Le culte de Dionyse en Attique*, 88 ff. auf die ältere Ansicht zurückgekommen sind, nach der die Lenaia im Gamelion etwa vier Wochen vor den Anthesterien gefeiert wurden. Den Komparativ in der bekannten Thukydidesstelle (2, 15: ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι), der den Hauptanlaß zu der unberechtigten Gleichsetzung beider Feste gegeben hat, erklärt A. Mommsen mit der Vermutung, daß die Lenaien im V. Jahrhundert noch nicht Dionysia hießen, also Thukydides nur zwischen Anthesterien und städtischen Dionysien zu unterscheiden hatte. Vollständig befriedigt diese Erklärung nicht, da noch eher zu erwarten stände, daß Thukydides die Lenaien, die wenigstens im IV. Jahrhundert sicher auch amtlich als Dionysia bezeichnet werden. als daß er die Anthesterien Dionysia nennt, bei denen dies nicht der Fall ist. Immerhin ist aber Mommsens Erklärung glaublicher als die von Foucart S. 42 vorgeschlagene, wonach Thukydides nur den älteren *D.* von Limnai von dem Eleuthereus scheiden, dagegen unentschieden lassen wollte, welches von den beiden dem älteren Dionysos gefeierten Festen, den Anthesterien und Lenaien, das älteste *D.*fest Athens sei. An dieser Erklärung ist richtig, daß Thukydides wahrscheinlich nur zwei *D.*kulte unterscheiden wollte, den älteren in Limnai und den jüngeren am Fuße der Akropolis;

daß der Komparativ auf dieser Zweiteilung beruhen müsse, ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit daraus, daß der Anthesteriengott geradezu Lenaios genannt wird (*FHG*. I, 433, 28) und daß das, woraus Thukydides das höhere Alter des *D*. von Limnai schließt, seine Verehrung bei den Ioniern, auch für den Lenaios bezeugt ist. Gleichheit der Lenaien und Anthesterien kann aus diesen Stellen, wie Wachsmuth mit Recht hervorhebt, nicht gefolgert werden; aber daß Thukydides die diesem Gotte gefeierten Feste als eine Einheit zusammenfassen konnte, muß Foucart zugestanden werden. Allein *τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια* kann nicht bedeuten 'eines der beiden älteren Dionysosfeste', worauf schließlich Foucarts Deutung hinausläuft. Was man bei Thukydides erwarten müßte, wäre: *ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια [τῇ δωδεκάτῃ Γαμηλιῶνος καὶ τὰ Ἀνθεστήρια] τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι* oder wie v. Prott a. a. O. 228 es formuliert *τῇ δωδεκάτῃ ἐν μη[σ]ὶ [Γαμηλιῶνι καὶ] Ἀνθεστηριῶνι*; da indessen die Annahme einer so großen Lücke trotz des gleichlautenden Zeilenanfangs natürlich nicht bewiesen werden kann, so bleibt hier in der Tat, wie v. Prott richtig hervorhebt, eine gewisse Schwierigkeit, die man zwar kaum mit dem genannten Forscher durch die Ansetzung einer ungenauen Ausdrucksweise des Thukydides erklären kann, die aber doch geringer ist als die der Annahme, daß entweder die athenischen Lenaien fälschlich von den genannten Quellen in den Gamelion gesetzt seien, weil dieser Monat dem ionischen Lenaienmonat Lenaion entsprach, oder daß nachträglich die Feier auf einen anderen Tag verlegt worden sei, wogegen Nilsson S. 30—36 berechtigte Einwendungen erhebt. Demnach scheinen Lenaien und Anthesterien sowohl in Athen wie in Ionien geschieden werden zu müssen. Dagegen sind Lenaien und Epilenaien, wie Wachsmuth a. a. O. mit Recht gegen Prott ausführt, gleichwertige und gleichberechtigte Bezeichnungen gewesen. — Von der Antwort auf die Frage nach den *D*.festen hängt die Entscheidung über die Lage der Tempel z. T. ab; da auch umgekehrt diese für wichtige religionsgeschichtliche Fragen unmittelbar bestimmend ist, muß die topographische Forschung hier mitberücksichtigt werden. Den oben angeführten Gründen für die Gleichheit des Dionysos *Ληναῖος* und *ἐν Λίμναις* scheint der in neuerer Zeit namentlich von Wachsmuth a. a. O. hervorgehobene Umstand entgegenzustehen, daß das letztere *ἱερόν* nach (Demosth.) 59, 76 nur einmal im Jahre, nämlich am 12. Anthesterion, geöffnet wurde, während an den Lenaien der *βασιλεύς* mit den *ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων* gewiß nicht vor verschlossenen

Türen halt machte. Diese Schwierigkeit bestimmte v. Prott a. a. O. 227 zu der Annahme, daß Lenaion speziell das *τέμενος*, den Peribolos, wie die Grammatiker sagten, bezeichnete, der von dem Tempel selbst, dem Dionysion *ἐν Λίμναις* noch durch eine Mauer getrennt war. Ähnlich glaubt Foucart S. 96 jenen Einwand entkräften zu können, indem er nach Schol. Arstph. *βάτρ.* 216 innerhalb Limnais einen *οἶκος*, das Kelterhaus, *Λήναιον*, und einen *νεώς*, den nur am Anthesterientag geöffneten Tempel, unterscheidet. Allein schwerlich kann *Λήναιον* von *D.* *Ληναῖος* getrennt werden; es bezeichnet demnach nicht 'Kelterhaus', sondern 'Tempel des Lenaios'. Allerdings bestreitet Judeich, Topogr. von Athen 264 Anm., daß *D.* offiziell diesen Namen führte; allein aus den Bezeichnungen des Festes *Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίῳ* oder *τὰ Ἐπιλήναια* oder *ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών*, aus denen sich erst später der volkstümliche Name *Λήναια* entwickelte, folgt nicht, daß auch der Gott selbst nur in ungenauer Rede aus einem *Διόνυσος ἐπὶ Ληναίῳ* ein *Ληναῖος* geworden sei; und daß der ionische *Ληνεύς* mit dem attischen *Ληναῖος* zunächst gar nichts zu tun habe, daß vielmehr *Λήναιον* lediglich den Kelterplatz bezeichne, ist, wie gesagt, unwahrscheinlich. Nicht einmal das ist sicher, daß sich daselbst überhaupt eine Kelter befand. Zur Zeit des Lenaienfestes, Ende Januar, kann man nicht keltern, und Foucarts Ausweg, daß nicht die alljährliche Kelterung, sondern die Erfindung der Kelter durch Dionysos gefeiert werden sollte, ist deshalb kaum gangbar, weil solche Erinnerungsfeste aus leicht begreiflichem Grund in die Zeit verlegt wurden, welche die Erinnerung wachrief. Ribbeck und Maaß haben sogar den Zusammenhang von *D.* *Ληναῖος* und *ληνός* ganz geleugnet und ihnen schließen sich in neuerer Zeit v. Prott a. a. O. 225 und Farnell, *Cl. Rev.* 1900, 375, letzterer mit der sprachlichen Begründung an, daß von *ληνός* nur **Λήνειος*, nicht *Ληναῖος* hergeleitet werden könne. Dies ist nun freilich ein Irrtum. Zwar gehören die Bildungen auf *-αῖος*, *-αιος* nicht allein ursprünglich, sondern auch später ganz überwiegend zu A-Stämmen; die O-Stämme, die eigentlich die Endung *-οῖος* empfangen sollten, haben größtenteils Derivativa auf *-ιος* oder (nach Analogie der *-ες*-Stämme) *ειος* ergeben. Aber es finden sich nicht wenige Ausnahmen wie *Ἀστραῖος*, *Λυκαῖος*, *Πτολεμαῖος*, *Πυθαῖος* usw. Steht demnach ein sprachliches Bedenken der Ableitung des *Ληναῖος* von *ληνός* nicht entgegen, so scheinen doch die Athener, als sie die Lenaien in den Gamelion setzten, ihn nicht als Keltergott gefaßt zu haben, wie dies freilich später gewöhnlich geschieht; vielmehr haben sie ent-

weder den Namen anders gedeutet, oder er war für sie eine feste, nicht mehr auf den engen in seinem Namen liegenden Begriff beschränkte Persönlichkeit. Damit wird Foucarts Beziehung des Lenaions auf das Kelterhaus unwahrscheinlich; es spricht gegen sie weiter der Umstand, daß auch nach dieser Deutung der Tempel des Gottes an seinem Festtage verschlossen geblieben wäre. Richtig an Foucarts Deutung ist nur, daß das am 12. Anthesterion geöffnete *ἱερόν* und das Lenaion zwei innerhalb desselben Stadtgebietes anzusetzende, aber verschiedene Heiligtümer gewesen sind. Allerdings trennt ein Teil der neueren Forscher beide Kultstätten ganz. Bates (a. a. O. 93) macht darauf aufmerksam, daß die Hauptstelle für die Ansetzung des Lenaions in Limnai korrupt überliefert sei (Hsch. *s. v.* *Λίμναι· ἐν Ἀθήναις [ἐν] ἄσ[τει?] τόπος ἀνειμένος Διονύσῳ, ὅπου τὰ Λ[ήν]αια ἤγετο*). Er gibt also zwar zu, daß das von Dörpfeld entdeckte Heiligtum das Lenaion sei, versetzt aber das noch nicht entdeckte *Λίμναι* nach dem Südfuß der Akropolis. Auch Wachsmuth hält es für möglich, daß beide Heiligtümer an ganz verschiedenen Stellen lagen. Das ist zwar gegenwärtig kaum zu widerlegen; da aber für das überlieferte **λαια* bei Hsch. a. a. O. schwerlich eine bessere Ergänzung als *Λήναια* vorgeschlagen werden kann, ist ein räumlicher Zusammenhang der Kultstätten wenigstens sehr wahrscheinlich. — Wo dieser heilige Bezirk lag, ist eine auch in der Berichtsperiode viel umstrittene Frage. Ebensowenig wie durch eine sich etwa findende Kelter kann diese Frage entschieden werden durch die Feuchtigkeit oder Trockenheit einer aus anderen Gründen in Betracht kommenden Örtlichkeit. Von einem eigentlichen Sumpfe kann, wenn man nicht mit Judeich, Rh. M. 1892, 58 f., Bates S. 97 zu der durch nichts empfohlenen Annahme umfangreicher Bodenveränderungen infolge von Erdbeben greifen will, keinesfalls die Rede sein, auch am Ilissos nicht (dessen Niederung übrigens als außerhalb der themistokleischen Stadtmauer gelegen wahrscheinlich schon durch Isaios 8, 35 ausgeschlossen wird); denn einzelne Lachen, die nach starken Regenfällen sich zeigen, sind kein Sumpf. Dies leuchtet von selbst ein und ist durch v. Prott gebührend hervorgehoben. Die Gegend südlich vom Areopag ist zwar jetzt Überschwemmungen ausgesetzt, die einige Zeit stehen bleiben können; es ist aber sehr zweifelhaft, ob dies bereits in früherer Zeit geschah, als noch nicht die Schuttanhäufungen der Umgegend einen so starken Niveauunterschied herbeigeführt hatten. Ein wirklicher Sumpf hat jedenfalls auch hier nicht gelegen; wenn also Arstph. (*βάτρ.* 215 ff.) die Frösche in

Limnai am Chytrenfest das Lob des Dionysos quaken läßt, so ist dies unter allen Umständen eine komische Übertreibung, die eine rechte Spitze gerade erst dann erhält, wenn ein starker Kontrast zwischen dem an Feuchtigkeit mahnenden Namen und der tatsächlichen Trockenheit des Ortes bestand. Limnai, vielleicht eine Stadtgegend — den Namen auf das Dionysosheiligtum zu beschränken, liegt kein zwingender Grund vor —, kann nach einer alten Kultstätte genannt sein. Der Name bezeichnete den Griechen des Mutterlandes im VIII. und VII. Jahrhundert einen bestimmten Typus von Heiligtümern der mit Dionysos gepaarten Artemis; und wenn natürlich solche *λίμναι* auch gewöhnlich an sumpfigen Stellen angelegt wurden, so hat man sich nicht bedacht, wenn eine einmal für eine Gattung von Heiligtümern übliche Bezeichnung auf eine aus anderen Gründen für die Anlage einer solchen Kultstätte sich empfehlende Örtlichkeit nicht zutraf, entweder die Bezeichnung umzudeuten, wie es z. B. bei der *θάλασσα* auf der Akropolis geschehen ist, oder aber im Kleinen symbolisch das nachzubilden, was dem vorbildlichen Heiligtum den Namen gegeben hatte. Danach kommt von den drei für Limnai und Lenaion vorgeschlagenen Stellen die von Dörpfeld angenommene am wenigsten in Betracht, da für sie außer dem vorgefundenen Kelterhaus hauptsächlich die sumpfige Beschaffenheit des Geländes zu sprechen schien. Allerdings hat Jane Harrison, *JHSt.* 20, 112 (vgl. *Prolegomena to the Study of Gr. relig.* 42), die früher selbst ganz irrig nach einer kurze Zeit von Dörpfeld, dann von Maaß und Pickard vertretenen Vermutung Limnai nahe dem Dipylon gesucht hatte, Dörpfelds Ansetzung mit mythologischen Beziehungen begründen zu können geglaubt. Allein selbst wenn die Erinyes auf dem Areopag ursprünglich Totengeister gewesen sein sollten, die man auf dem Kirchhof verehrte, so folgt daraus nicht, daß es nicht in dem ältesten Athen auch andere chthonische Kultstätten gegeben haben könne. Daß Orestes sowohl in die Anthesteriensage wie in die Legende des Erinyenkultus verwoben ist — woran zu erinnern J. Harrison unterlassen hat — ist ebenfalls kein Beweis für die Ansetzung von Limnai in der Nähe des Areopags. Auf eine weitere Schwierigkeit, die diese Annahme bietet, hat v. Prott 216 ff., der sie vertritt, selbst hingewiesen. Der Anthesterien- und der Lenaienkult haben ohne Frage in der Zeit fortbestanden, als sich auf dem für das Lenaion am Areopag angesetzten Heiligtum die Iobakchen eingenistet hatten. Es entspricht den griechischen Sitten wenig, daß ein öffentliches Heiligtum, dessen Kult fortbesteht, einem privaten

Platz macht; dieser Schwierigkeit entgeht auch der nicht ganz, der mit v. Prott a. a. O. 225 einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Kult des Lenaios und dem Kultverein der Iobakchen durch die gewagte Annahme herstellt, daß die von (Demosth.) 59, 78 genannten *Ἰοβάκχεια* am dritten Tag der Lenaia (12. Gamelion) begangen wurden. Auch Judeichs Erklärung (Topogr. v. Ath. 265 A.) überzeugt nicht, daß man, nachdem (spätestens gleich nach Erbauung des lykurgischen Theaters) die mit den Lenaien verbundenen dramatischen Aufführungen in dieses verlegt waren, später aus irgendeinem Grunde auch das Heiligtum des *D. Ληναῖος* selbst mit dem am Theater befindlichen des *D. Ἐλευθερεύς* vereinigte; wäre eine so auffallende Kultusverlegung überliefert, so müßte man sie natürlich glauben; aber sie aus unerfindlichen Gründen erfolgen zu lassen, bloß um eine andere Vermutung zu retten, geht nicht an. — Aber auch die von v. Wilamowitz-Möllendorff vorgeschlagene, in neuerer Zeit namentlich von Foucart 94 ff. verfochtene Ansetzung von Limnai südlich vom Theater am Ilissos nahe dem Militärkrankenhaus verliert einen großen Teil ihrer Wahrscheinlichkeit durch das oben über den Namen Limnai Bemerkte, und es scheint sich die alte Ansetzung von Limnai am Südostabhang der Akropolis, an die E. Curtius bis zuletzt geglaubt und die Blümner Paus. I, 229 als die gewöhnliche bezeichnet hat, die aber innerhalb der Berichtsperiode nur noch sehr vereinzelt (z. B. von Mommsen, Feste d. St. Ath. 392 f.) ausgesprochen ist, schließlich doch als die richtige herauszustellen. Doch sind noch nicht alle Zweifel gelöst und namentlich die Frage noch nicht überzeugend beantwortet worden, ob die beiden von Paus. I, 20, 3 erwähnten Tempel dieselben sind wie die in Limnai anzunehmenden. — Obwohl hier noch eine Unsicherheit bleibt, lassen sich aus dem bisher Gefundenen sichere Folgerungen hinsichtlich mehrerer in den genannten Abhandlungen teils unrichtig, teils noch nicht sicher beantworteter religionsgeschichtlicher Fragen ziehen. Was zunächst das Alter des attischen *D.*dienstes anbetrifft, so hat Thukydides daraus, daß die Anthesterien (und Lenaien) auch in den ionischen Gemeinden gefeiert wurden, natürlich den Schluß gezogen, daß sie älter seien als die ionische Wanderung; und darin ist ihm Foucart gefolgt. Allein wir müssen das Entgegengesetzte folgern. Die Überlieferung von der attischen Heimat der sogenannten Ionier ist kaum älter als Athens Großmachtstellung; wohl erst durch diese bewogen haben sich die kleinasiatischen Griechen Ionier, d. h. Athener, genannt und attische Kultstätten nachgebildet. Aber schon vorher

hatte Athen eine Zeitlang zu den Kleinasiaten in naher Beziehung gestanden, und schon damals hatte ein Kulturaustausch stattgefunden, bei dem jedoch die weit vorgeschrittenen Kolonien der gebende Teil waren. Damals, und zwar wahrscheinlich zusammen mit dem Amte des *βασιλεύς*, also schon gegen Ende des VII. Jahrhunderts oder bald nachher, scheinen auch die Lenaien und Anthesterien nach Athen gekommen zu sein. Vermutlich errichtete man damals auch den *ἀρχαιότατος ναός* des *D.*, von dem Paus. I, 20, 3 und (Demosth.) 59, 76 sprechen, und vielleicht den Tempel des *D. Ληναῖος*; man wählte dafür begreiflicherweise die einzige Stelle, wo man bisher den *D.* verehrt hatte. Derselbe Grund hat später Peisistratos bestimmt, hier seinem *D.* *Ἐλευθερεύς* einen Tempel zu erbauen. — Durch die Einsicht in die Herkunft der Lenaien ist ein Mittel gewonnen, ihre ursprüngliche Bedeutung festzustellen; denn die Erklärung Foucarts, der in dem Feste bloß die Erinnerung an die Erfindung der Kelter sieht (a. a. O. 101; vgl. Bassi, *Riv. di fil. cl.* 33, 589), genügt, wie bereits bemerkt *[462]*, nicht. Ebensowenig ist aber nach einer neuerdings von J. Harrison, *JHSt.* 20, 112 gebilligten Vermutung *Ληναῖος* als ein nachträglich dem *D.* gleichgesetzter Gott der Särge (Hsch. *ληνοί*; Bekk. *an.* I, 51) oder Gräber zu fassen; von einer solchen Bedeutung des Gottes hat sich weder in Athen noch sonst irgendwo eine Spur erhalten. Bestimmte Anzeichen weisen vielmehr nach anderer Richtung. In dem ganzen Kulturgebiet, das später als ionisch bezeichnet wird, verehrte man *D.* in einem eigentümlichen Fest, bei welchem man, sei es durch künstliche, auf Täuschung der Menge berechnete Veranstaltungen, sei es durch irgendeinen mißverstandenen natürlichen Vorgang irregeführt, das Wunder eines sich selbst erzeugenden Milch- oder Rauschtrankes zu sehen wähnte. Dies Fest, *Theodosia (Theodaisia?) genannt, wurde in Andros im Januar gefeiert, es entspricht hier also ungefähr den athenischen Anthesterien. In Andros sollte Wein strömen; anderwärts werden Honig, d. i. Meth, Nektar oder Ambrosia genannt; wahrscheinlich hängt es damit zusammen, daß das Lenaienfest — wir wissen leider nicht, wo; an den ersten Tag des athenischen Festes denkt v. Prott 225 ohne genügenden Grund, vgl. Mommsen, Feste d. St. Athen 373, 4 — Ambrosia hieß (sch. *ἐ κ ή* 502 S. 310 G.). Die wunderbare Flüssigkeit, in der man ohne Frage den Gott selbst zu fangen meinte, wurde von Weibern, die sich an dem Safte berauschten, aufgefangen, wahrscheinlich in Mulden, *ληνοί*. Wohl nach diesen Mulden hießen die sie tragenden Weiber in

der Kurzform λῆναι; Ribbecks Vermutung, daß der Name die Mainaden vielmehr als die nach den Tieren 'Greifenden' (λαϜ-) und sie Zerreißenden bezeichne, ist irrig. Es handelt sich bei den Lenai, wie Nilsson 111 mit Recht gegen Ribbeck bemerkt, gar nicht um eine peloponnesische oder mittelgriechische Bezeichnung. Hesychios, der sie für arkadisch erklärt, darf hier nicht irre führen, da die Notiz wie so oft durch das zufällige Vorkommen der Wortform bei einem Schriftsteller, bei dem man mundartliche Formen seiner Heimat voraussetzte, bestimmt sein kann; aus Herakl. *fr.* 124 Byw. (= Diels Fr. der Vorsokr. 69, 14) ergibt sich, daß auch dieser Name ionisch war. Der in der Mulde aufgefangene Gott hieß dementsprechend *Ληναῖος* oder *Ληνεύς*. Wie weit der Ritus in Athen nachgebildet wurde, ist unbekannt; denn so viel über den Agon der Lenaien berichtet wird, so sind doch die geübten Riten ganz dunkel, und was A. Mommsen neuerdings (Feste d. St. Ath. 380) über die Feier der Erlösung Semeles aus der Unterwelt und über die Gleichsetzung von Daira und Semele vermutet, läßt sich aus der Opferinschrift von Mykonos und einer damit kombinierten Angabe der Hautgelderliste nicht erschließen. Daß mit dem bekannten Lenaienruf *Σεμελήϊ' Ἴακχε πλουτοδότα* der Gott in der Gestalt des Wundertrankes herbeigerufen werden sollte, ist eine zwar naheliegende, aber doch nicht zu beweisende Annahme. — Was die Bedeutung der Anthesterien betrifft, so haben J. Harrison, *JHSt.* 20, 112 und Farnell, *Cl. Rev.* 14, 375 nicht mit Recht bestritten, daß sie in älterer Zeit dem *D.* galten; der inschriftlich bezeugte *D.* *Ἀνθιστήρ* von Thera (Hiller v. Gärtringen, Festschr. f. Benndorf 226 ff.), der nicht von dem Namen des Festes getrennt werden darf, ist nicht nach diesem nachträglich genannt worden. Leider ergibt diese Epiklesis keine Antwort auf die lebhaft umstrittene Frage nach der Etymologie. An sich kann zwar *Ἀνθιστήρ* von *ἀνθίζω* abgeleitet werden, und der Gott, 'der blühen läßt,' würde gegen Ende des Februar, wo in Griechenland die Blütezeit doch mindestens beginnt, passend angerufen sein. Allein während *I* für *E* sekundär eingetreten sein könnte, weil *Σ* in manchen Gegenden einen dem *I* ähnlichen vokalischen Vorschlag gehabt haben muß (vgl. *Αἰσκλαπιός*, *Ἱστίη* usw.), wäre es unerklärlich, wie aus *Ἀνθιστήρ* *Ἀνθεστήρ(ια)* hätte werden können. Von der letzteren Form ist demnach auszugehen. Dann wird aber die durch die allgemeine Deutung des Altertums und durch andere synonyme Beinamen des Dionysos (*Ἀνθεύς*, *Εὐάνθης*) empfohlene Deutung der Anthesterien als einer Feier des Blumengottes bedenklich, weil die

Bildung Ἀνθιστήρ der Form nach ein *Nomen agentis* zu sein, also die Ableitung von einem Verbum zu verlangen scheint. Nur bei der zwar möglichen, aber unbeweisbaren Annahme, daß das Suffix -τήρ nicht zu allen Zeiten seine eigentliche Bestimmung festgehalten habe, sondern zeitweilig wie -της (Ὀρέσ-της) auch in freierem Sinne gebraucht sei, läßt sich Ἀνθεσ-τήρ von einem Nominalstamm ableiten. Teils aus diesem sprachlichen Grunde, teils weil in dem Anthesterienritus, soweit er bekannt ist, die Blumen nur nebenbei erwähnt werden, haben mehrere neuere Forscher (A. W. Verrall, *JHSt.* 20, 116; Jane Harrison, *Proleg.* 48) Ἀνθεστήρια von ἄνθος getrennt und vielmehr zu ἀν(α)θέσσασθαι 'herauffordern' (nicht, wie J. Harrison meint, 'heraufzaubern'; die Wurzel ist *g*hedh mit labiovelarem Anlaut) gestellt. Je mehr wir in das Wesen der Anthesterien eindringen, um so deutlicher wird, daß das Umgehen der Toten nicht eine von den verschiedenen mit dem Feste verbundenen Vorstellungen, sondern die einzige ursprüngliche gewesen ist. Gegen die bei Photios erhaltene, in neuerer Zeit namentlich von Rohde empfohlene Beziehung des Sprichwortes *θύραζε Κῆρες οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια,* auf die umgehenden Seelen sollte nicht mit A. Mommsen eingewendet werden, daß man Geistern nicht die Tür weise wie einem Bettler und daß nicht von einer früh verdunkelten Bedeutung des Wortes κῆρες ausgegangen werden dürfe. Ersterer Einwand, schon deshalb hinfällig, weil nicht einmal feststeht, daß der Ruf bei einem sakralen Akt erscholl, wird durch das Beispiel der römischen Lemuria ('*Manes exite paterni*') und mehrere Feste anderer Völker widerlegt; und die Verdunkelung der ursprünglichen Bedeutung von κῆρες ist vielmehr geradezu ein Indiz dafür, daß diese Bedeutung die richtige ist. Wenn weiter Foucart (a. a. O. 122) gegen die Deutung des Photios einwendet, daß nach der Vorstellung der klassischen Dichter die Toten vielmehr im Hades gebannt und abgeschlossen seien, so wird dies wenige überzeugen, nachdem Rohde gezeigt hat, daß in der hohen Literatur nicht die ältesten griechischen Vorstellungen erhalten sind; gerade für die Anthesterien ist ja das Umgehen der Seelen auch anderweit bezeugt. — Der erste Tag der Anthesterien hieß Pithoigia; da Pithos als Bezeichnung der Unterwelt aus zahlreichen Mythen zu erschließen ist, wird im Hdb. S. 94; 761, 9; 816, 5 vermutet, daß das Faß, das am ersten Anthesterientag geöffnet wurde, nicht das Weinfaß, sondern die Unterwelt war. Ohne diese Stellen des Handbuchs, das sie rezensiert hat, zu nennen, hat Jane Harrison, *JHSt.* 20, 101; *Prolegom.* 43 ff. dieselbe Ansicht ausgesprochen,

indem sie zugleich auf ein inzwischen von P. Schadow, Eine attische Grablekythos, Jena, Diss. 1897 veröffentlichtes, offenbar in diesen Kreis gehöriges Vb. in Jena verweist. Auch die beiden anderen Zeremonien, die Choes (die nach Percy Gardner, *JHSt.* 24, 311 f. auf attischen Vbb. des *Ashmol. Mus.* 523 f. dargestellt sind) und die Chytroi, die sie nach Theopomp dem Hermes Chthonios geweiht nennt, die aber nach Didymos auch dem *D.* geweiht waren, will J. Harrison als Totenfeste erweisen; erstere (*Proleg.* S. 40), indem sie meint, daß der Name *χόες* nachträglich an die Stelle von *χοαί* 'Grabspende' getreten sei, die *χύτροι* S. 38 dagegen durch die Vermutung, daß sich der Name ursprünglich auf Erdhöhlungen bezog, aus denen man die Toten hervorrief. Erstere Vermutung kann insofern richtig sein, als die *χόες* ursprünglich vielleicht den Toten ausgegossen wurden. In demselben Sinne hat Nilsson 136 die *χύτροι* auf die Wassergefäße bezogen, aus denen man den Toten spendete. Er denkt an die Hydrophoria, die ebenso wie die *χύτροι* aetiologisch durch die Sintflutsage erklärt wurden und die von ihm wie schon von Preller, Rohde, Ps. I² 238 s und, wie es scheint, von Usener, Sintfluths. 67, zweifelnd auch von A. Mommsen, Feste d. St. Athen 424, 5 auf den Chytrentag bezogen werden. Diese Erklärung ist zwar schon deshalb besser als die J. Harrisons, weil die Bedeutung 'Erdspalt' für *χύτροι* gar nicht nachgewiesen werden kann; indessen scheint es überhaupt nicht notwendig, hier von der Überlieferung abzugehen, welche die Chytren von dem Topf mit der Totenspeise *Πανσπερμία* genannt sein läßt. Der Unterschied des Geschlechtes (*χύτρα* für *χύτρος*), auf den zuerst A. Mommsen 385, 1 hingewiesen hat, beweist hier wenig, da der Name des Festes einen älteren oder den ursprünglichen ionischen Sprachgebrauch festgehalten haben kann. Keinesfalls ist bei den Choes oder Chytroi mit Jane Harrison an Spenden beim Grabe oder an Erdklüften zu denken, da am Choen- und Chytrentage die Toten auf der Erde sind, also nicht wie sonst an ihrer Stätte aufgesucht werden müssen. Aus diesem Grund ist auch Foucarts (a. a. O. S. 153) Vermutung nicht glaublich, daß man die Totenspende dem Hermes Chthonios und *D.* für die Toten hinstellte, denen sie, da man ihren Aufenthalt nicht kannte, von jenen Göttern verabreicht werden sollten; vielmehr sind hier der chthonische Hermes und *D.* als die Götter der Toten gefaßt, die mit den Toten selbst bewirtet werden müssen. Gerade indem von diesen Vermutungen abgesehen wird, tritt die ursprüngliche Bedeutung der Anthesterien als der Tage, an denen die Toten auf

Erden weilen, deutlich hervor. Die Lebenden wollen sich mit dem Geist ihrer Ahnen erfüllen; diesen Sinn hatte wahrscheinlich auch die alljährliche Vermählung des *D.* mit der Gemahlin des Basileus, die hier nicht, wie Foucart S. 151 meint, die an die Stelle der Isis getretene Demeter oder, wie man früher glaubte, Kore oder Ariadne, vielmehr in Athen die Gesamtheit der Bürgerinnen vertreten zu haben scheint, in der ionischen Heimat des Festes aber die Gattin des Herrschers gewesen war, der der König der Unterwelt nahte. *D.* ist also an diesem Fest nicht als Weingott, wie Frazer, *Lectures on the History of Kingship* unter Vergleichung der Hochzeit des 'Maikönigs' meint, sondern als Herrscher der Toten gedacht worden; als Hades hat ihn der Ephesier Herakleitos bezeichnet (*fr.* 15 bei Diels, Fr. der Vorsokr.), und als solchen müssen ihn auch die Athener empfunden haben, wenn alle Tempel geschlossen waren bis auf den des *D.* in Limnai und der Gott aus seinem Heiligtum heraus durch die Stadt nach dem Bukoleion am Markt fuhr. Wahrscheinlich bezieht sich auf diesen Teil der Anthesterien die Prozession der *μεταρσία τριήρης*, auf der der Dionysospriester in Smyrna als Steuermann zum Markte zog (Philostr. *v. soph.* I, 25, 1). Es ist eine zwar kühne, aber nicht unwahrscheinliche Vermutung, die Dümmler, Rh. M. 43, 355 ff. und ihm folgend Usener, Sintfluths. 117 f. und Nilsson a. a. O. 125 ff. aus den (von Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* 71; 73 allerdings auf den *D.* von Ikaria bezogenen) attischen N. ziehen, daß auch bei den athenischen Anthesterien eine Prozession des *D.* auf dem Räderschiff gefeiert wurde. Anderseits ist aber *D.* an den Anthesterien zugleich als Geleiter der Toten gefaßt worden, ähnlich dem Hermes Chthonios, dem zugleich mit ihm geopfert wurde. Wie Hermes das göttliche Prototyp des irdischen Opferdieners ist, der die Toten heraufholt, könnte auch *D.* den Namen des Totenbeschwörers tragen. Für diesen paßt die Bezeichnung 'Emporrufer'; und in diesem Sinne — auf Dionysos *Anthester bezogen — ist Verralls Etymologie mindestens beachtenswert. — — ***Epikleseis:*** ***D.*** ***Ἀκρατοφόρος*** (Paus. VIII, 39, 6) in Phigaleia, der *δαίμων ἐνόρχης Φιγαλεύς* (Lykophr. 212), ist nach Kaibel, GGN. 1901, 510 ein Phallos mit Hoden (*ὄρχεις*) gewesen. — Über ***D.*** ***Ἀνθιστήρ*** s. o. *[S. 467 f.]*. — ***Βότρυς D.***, Inschr. aus Makedonien, *BCH.* 24, 317. — Die Namen ***D.*** ***Βραιτά*** (Voc.) (delphischer Paian) und ***Βρόμιος*** bezeichnen nach J. Harrison, *Cl. Rev.* 16, 332; *Proleg. to the Study of Gr. Rel.* 414 ff. (vgl. auch *JHSt.* 23, 323) den Gott des 'Gerstenweines'. Den Anlaß zu der letzteren Behauptung hat das bekannte Scherz-

epigramm Julians (*AP.* 9, 368) auf den keltischen Gerstenwein gegeben, der eigentlich *Δημήτριος πυρογενής Βρόμος* heißen sollte. Ein anderes Wortspiel desselben Epigramms inspiriert J. Harrison zu der Behauptung, daß Tragodia ursprünglich 'Bocksgesang' sei; Julian hat also das sonderbare Unglück gehabt, mit seinen Wortspielen beidemal die richtige Etymologie zu treffen. — *D. Εἰραφιώτης* ist nach H. Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. 39, 1905, 567 der 'Fuchsfellträger'; vgl. *Βασσαρεύς*. — *D. Ἐλευθερεύς* s. o. *[S. 465]*. — *D. Ζαγρεύς* s. u. *[474]*. — *D. ἐν Λίμναις* s. o. *[S. 459 ff.]*. — *D. Καθηγεμών* war, wie v. Prott, AM. 27, 161 ff. aus der Bezeichnung Attalos' I. als Sohn des von Zeus gezeugten Stieres (Paus. X, 15, 3) und als *Ταυρόκερως* (Paus. a. a. O.; Diod. exc. Vatic. 34, 8; Suid. *s. v. Ἄτταλος*) schließt, der Geschlechtsgott und Ahnherr der Attaliden; es stimmt dazu, daß Eumenes II. einen seiner Verwandten zum lebenslänglichen Priester dieses Gottes erhebt. Daß der Kultus ursprünglich einen mystischen Charakter hatte und daß der Name *Καθηγεμών* den 'Anführer' des mystischen Schwarmes bezeichnete, wird, nicht sehr überzeugend, daraus gefolgert, daß erstens Bakchen des *εὐαστήρ θεός* — so heißt *D.* im orphischen Hymnos 30, 1 — Eumenes II. verehren und zweitens in der Kaiserzeit die *βουκόλοι* sich an den Staatskult des *D. Καθηγ.* angeschlossen zu haben scheinen. — Schon Attalos I. mag, als er das Diadem annahm, daran gedacht haben, nach dem Muster der übrigen hellenistischen Könige seinem göttlichen Ahnherrn ein prächtiges Heiligtum als Reichstempel zu stiften und damit eine Theateranlage zu verbinden; ausgeführt aber hat den Plan erst sein Sohn Eumenes II., der auch seiner Mutter Apollonis einen Kult gestiftet hat; er hat die Theaterterrasse und den 'ionischen' Tempel, die Kultstätte des *D. Καθηγεμών* geschaffen. Dieser wurde nun natürlich Schutzgott des Hoftheaters und seiner Truppe, die als Korporation dem *κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν τῶν ἐπ' Ἰωνίας καὶ Ἑλλησπόντου* beitrat, d. h. der ursprünglich in Teos ansässigen Wandertruppe, die in den Gemeinden Ioniens und des Hellespontos Vorstellungen gab. Das andere Gebäude neben dem pergamenischen Theater ist nach v. Prott das im Testament des Kraton genannte, bisher fälschlich in Teos gesuchte Attaleion; es diente den Attalisten, einem von dem Theaterintendanten Kraton gewiß hauptsächlich aus Hofschauspielern gebildeten Verein, als Versammlungslokal. — Nach dem Erlöschen der pergamenischen Dynastie ging das Hoftheater ein; der Kultus des *D. Καθηγεμών* bestand jedoch fort, und nachdem ein Brand den Tempel zerstört hatte, wurde

dieser, wie es scheint, durch A. Iulius Quadratos, einen Zeitgenossen Trajans, erneuert; unter Septimius Severus ist das Kultbild des *D. Καθηγ.* wiederhergestellt; als Caracalla Pergamon besuchte und den Einwohnern einige Vorrechte gewährte, wurde der Tempel dem Caracalla als *νέος Διόνυσος* geweiht. — *D. Ληναῖος* s. o. *[461 ff.]*. — Über *D. Λικνίτης* handelt J. Harrison, '*Mystica vannus Iacchi*' (*JHSt.* 23, 292 ff.; 24, 241 ff.; vgl. *Proleg. to the Study of Greek Relig.* 518; 158 ff.). Zunächst wird der Begriff des *λῖκνον* festgestellt. Im Gegensatz zu *θρῖναξ*, einem Mittelding zwischen Schaufel und Forke, und *πτύον*, *ventilabrum* 'Schaufel', die zur ersten gröberen Säuberung des Getreides auf dem Felde verwendet sein sollen, ist *λῖκνον* ein von den Frauen zu Hause für die feinere Reinigung gebrauchter Korb (*JHSt.* 24, 253). Nur das *λῖκνον* hatte auch eine mystische Bedeutung. Später motivierte man diese mit der Reinigung, weil durch dasselbe Gerät das Getreide von der Spreu gesondert wurde; ursprünglich aber war die Anwendung des *λῖκνον* ein Fruchtbarkeitszauber (23, 315); als solcher enthielt er oft einen Phallos (23, 320 ff.) und diente, gefüllt mit Früchten, bei der Hochzeit (23, 315 ff.). Die Auferweckung des *D. Λ.* wurde, wie J. H. aus einer Skphgdarstellung folgert, in der Weise bewerkstelligt, daß zwei Männer das *λῖκνον* schüttelten und dann plötzlich verkündet wurde, der Gott sei geboren. Daß man diesen vorher bei einem Opfer tötete, d. h. seine Tötung irgendwie symbolisch darstellte, wird aus Plut. *Is.* 35 gefolgert. Die Futterschwinge wurde nach der Vf. (23, 323) gewählt, weil *D.* ursprünglich Bier-, also Getreidegott war *[s. o. S. 470 Βραιτά, Βρόμιος]*. — *D. Μόρυχος* wurde nach Diels, Herm. 40, 305 nur in Syrakus verehrt; da Polemon in dem Briefe an Diophilos nur syrakusanische Kulte erwähne, müssen nach D. auch die von ihm angeführten Worte, die an das Scherzwort *μωρότερος Μορύχου* anknüpfen, aus Sophron stammen, dessen *Σικελιῶται* sie Kaibel gegeben hatte; Klemens von Alexandreia, der den Gott nach Athen versetzt, hat sich demnach geirrt. So einfach, wie Diels meint, liegt indessen die Sache nicht. Die häufigen athenischen N. *Μόρυχος, Μορυχίδης* (Hdb. 369, 1), ferner der Name Eupalamos, den der Vater des Verfertigers der Statue Sikon oder Simmias geführt haben soll, endlich vielleicht auch des letzteren Name, wenn Sikon ursprünglich ist, weisen nach Athen. Aus den Paroimiographen ist auch gar nicht zu entnehmen, daß Polemon die Statue als syrakusanisch bezeichnete; als solches gilt ihm nur das Sprichwort *μωρότερος Μορύχου*, aus dem allerdings mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen ist, was vielleicht Polemon aus-

drücklich bezeugt hat, daß auch in Sizilien *D.* *Μόρυχος* verehrt wurde. Vermutlich hat Polemon, indem er dieses Gottes gedachte, die athenische Statue des gleichen Gottes erwähnt, wenn auch schwerlich, um von hier aus das sizilische Sprichwort zu erklären; hierin wird eine Verwechslung der Paroimiographen liegen, die nicht besonders verwunderlich ist. — *D.* *Τασιβαστηνός* in Makedonien, Inschr. *BCH.* 24, 312 f.; 316. — Die Sage von *D.* *Φαλλήν* wird von Usener, Sintfluths. 162, in den Kreis der Lichtgottheiten gezogen, von deren Epiphanie aus dem Meere man erzählte. Das Schnitzbild des Gottes aus Olivenholz, das lesbische Schiffer in der Sage aus dem Meere ziehen, soll an die Stelle des Gottes getreten sein, der ursprünglich im Kasten nach Lesbos schwamm wie in der lakonischen Sage nach Prasiai. — — *Gleichsetzung des Dionysos mit barbarischen Gottheiten.* Daß der *D.* auf phoinikischen Münzen dem Ešmun entspreche, vermutet Wolf v. Baudissin, ZDMG. 59, 482 ff. Während sich aus den Ešmunazar- und Bodaštartinschriften und anderen epigraphischen Denkmälern ergibt, daß am Anfang der hellenistischen Zeit Ešmun in Sidon, wo eben jetzt auch sein Tempel ausgegraben wird *[u. S. 493]*, Hauptgott und mehr als der nach v. B. mit Zeus oder Poseidon ausgeglichene Stadtgott selbst verehrt gewesen ist, lassen uns die Münzen scheinbar über den Kult dieses wichtigsten aller sidonischen Götter fast vollkommen im Stich. Erst in der späteren Kaiserzeit begegnet auf einer sidonischen Münze Asklepios, die gewöhnliche Entsprechung des Ešmun, und zwar unter dem Wagen der Astarte. Dafür erscheint in der sidonischen Numismatik seit Antiochos VIII. sehr häufig *D.*: eine Münze des Kaisers Elagabal zeigt auf dem Revers *D.* und Apollon nebeneinander und darüber wieder den Wagen der Astarte. Da Dionysos, selbst wenn man ihn den Ptolemaiern zuliebe eingeführt haben sollte, jedenfalls einem der alteinheimischen Götter gleichgesetzt worden ist und da ein anderer Gott, der eine ähnliche Bedeutung wie Ešmun gehabt haben könnte, in Sidon nicht nachzuweisen ist, so vermutet der Verfasser, daß hier *D.* wie sonst meist Asklepios dem phoinikischen Gotte gleichgesetzt sei. Ebenso wie in Sidon scheint auch in Berytos, wo Nonnos von dem Streite zwischen Poseidon und *D.* berichtet und wo Münzen des Gordianos, vielleicht auch des Elagabal den *D.* zeigen, dieser Gott an die Stelle des Ešmun getreten zu sein. Bestätigt sich diese letztere Vermutung, so kann dies vielleicht dazu beitragen, eines der wichtigsten und zugleich schwierigsten Probleme der griechischen Mythologie, die Frage nach der Quelle der beryti-

schen Amymonesage bei Nonnos, zu lösen; vgl. Hdb. II 1150, 1. — Über *D. Σαβάζιος* s. u. *['Sabazios']*. — Der *D.*, den die Griechen in Indien fanden, ist nach Kerbaker, *Il Bacco Indiano [vgl. o. S. 60]* Skanda, Kumāra oder Kārttikeya, der dem *D.* zwar nicht urverwandt sei, wie der damals beinahe verschollene (?) Soma, aber sich doch ähnlich diesem entwickelt habe. Mir scheint es zweifelhaft, ob der griechische Mythos vom Inderzug überhaupt wesentlich durch indische Überlieferungen und Kulte beeinflußt sei. Der uns durch die Geschichte bekannte Alexander, zu dessen Ehren der Mythos gedichtet ist, genügt zwar natürlich nicht, die Sage vom Inderzug des *D.* in allen Einzelheiten zu erklären; dazu ist unsere Kenntnis von Alexander zu beschränkt. Prinzipiell Orientalisches ausschließen zu wollen wäre verfehlt, und einzelne syrische Elemente scheinen sich sogar nachweisen zu lassen. Aber mit der Annahme indischer Sagenbestandteile soll man auf einem so unsicheren Gebiet um so vorsichtiger sein, als die Griechen doch verhältnismäßig nur kurze Zeit in Indien saßen und der Hellenismus sich im übrigen nur wenig durch die indische Kultur befruchtet zeigt. —— ***Mythen***: Der Mythos von der ***Zerreifsung des Zagreus*** *[vgl. o. 459]* bezieht sich nach O. Seeck, Gesch. des Untergangs der antiken Welt 2, 380 auf die Sonne, nach deren Untergang unzählige kleine Lichter, Stücke des zerrissenen großen, wie man wähnte, am Himmel erstrahlen. Das Herz des Dionysos, das Zeus verschlingt, ist nach S. die Seele der Sonne, die dann am folgenden Morgen als neue Sonne wiedergeboren wird. Der Mythos soll in dieser Form thrakisch sein, aber an den griechischen von Kronos, Thyestes, Tantalos Parallelen haben. — Ganz anders lautet die Erklärung des Zagreusmythos durch S. Reinach, *RA.* 1899[2] 210 ff., der ihn in seine Bestandteile aufzulösen versucht. Die Legende von der Zerreißung des Zagreus gehört nach R. einer anderen Überlieferungsschicht an wie die von der Überbringung seines Herzens, die nur einen Ausgleich mit der überlieferten Mythologie herstellen soll. Von beiden Berichten trennt R. die Geburtslegende: für diese erschließt er aus Athenag. c. 20 zwei Fassungen, von denen die eine Persephone, die andere Rheia als Mutter des Zagreus nannte, die aber beide im übrigen sich so ähnlich waren, daß der Verfasser unbedenklich Züge der einen auf die andere überträgt. So soll z. B. wie Rheia auch Persephone Schlangengestalt angenommen haben und zwar beide die Gestalt einer gehörnten Schlange; Zagreus soll ebenfalls als gehörnte Schlange aus einem Ei geboren sein. Alle diese Vermutungen sind

teils unwahrscheinlich, teils wenigstens nicht erweisbar. Die Wiedergeburt des Zagreus im thebanischen *D.* hängt mit der gesamten orphischen Lehre von der Welterneuerung zusammen und ist gewiß nicht nur ein mythischer Klitterungsversuch; daß Rheia den *D.* gebar, ist nicht zu erweisen, und daß Persephone Schlangengestalt annahm, wird man mit Rücksicht auf das mystische Hochzeitsfest, das dieser Mythos aetiologisch erklären will (Hdb. 866, 1), zurückweisen müssen. — Nicht überzeugend ist auch die Vergleichung der gehörnten Schlange auf gallischen Denkmälern; Plin. *n h* 29, 52 spricht nicht von vielen Schlangen, die ein Ei erzeugen; das wäre ja reiner Unsinn, den wir unmöglich dadurch heilen dürfen, daß wir annehmen, es seien statt vieler Schlangen nur zwei zu verstehen. Vielmehr besteht der von Plinius bekämpfte Aberglaube der Druiden darin, daß die Schlangen aus ihrem Speichel und den Ausschwitzungen ihres Körpers — und etwa durch Beimischung erdiger Bestandteile — das 'Ei' durch ihre Umwindungen formen (*glomerant* besser als *glomerantur*). — Über den Mythos von der *Vertreibung der Ammen* des *D.* s. u. *['Lykurgos']*. — Eine Sammlung der antiken Darstellungen von Ereignissen des *Inderzuges* gibt Graeven, Arch. Jb. 15, 195 ff. — Die Darstellung des indischen Triumphes auf einem von Robert, *JHSt.* 20, 84 ff. herausgegebenen Skphg. aus Clieveden (II. Jahrh. n. Chr.) bietet ein neues Beispiel für die Teilnahme des Herakles, der aber hier weder betrunken noch mit einer Bakchantin sich abgebend, sondern ruhig mit einer großen Fackel voranschreitend erscheint. — Zwei Elfenbeindarstellungen des Inderkampfes veröffentlicht H. Graeven, Ö. Jh. 4, 126 ff. nach einer Wiener und Kölner Pyxis, welche die in den Deckel einer St. Gallener Hs. eingelassenen Elfenbeinplatten ergänzen. Der vorgeführte Mythos ähnelt dem von Luk. *Dion.* wiedergegebenen; *D.* bedient sich als Waffe des Feuers, Panther greifen für Dionysos in den Kampf ein, Silen und Pan erscheinen als Unterfeldherren des Gottes, wie bei Lukian; neu wäre der Zug, den dieser ausgelassen hat, daß die Mitglieder des Thiasos — wie die Mainaden bei Euripides — unverwundbar waren, falls Graeven diesen Zug mit Recht aus der Darstellung (namentlich der Elfenbeinplatten von St. Gallen) gefolgert hätte. — Eine Reihe von Mythen, in denen *D.* in einer *Arche* oder auf einem *Fisch* aus *dem Wasser erscheint*, erschließt Usener in seinem Buch 'Die Sintfluthsagen' aus den Legenden von Prasiai in Lakonien und von Methymna, aus der Sage von den tyrrhenischen Seeräubern, aus den Mythen von Eurypylos (100 ff.), Thoas (105 ff.), Koiranos

(148 ff.), Phalanthos (154 ff.), Hesiodos (163 ff.), Dionysios (166 ff.) und aus der Legende vom heiligen Lukianos (168 ff.). Wenn letzterer nach vierzehntägigem Fasten am 7. Januar getötet, ins Meer geworfen und am 15. Tage durch einen Delphin als Leiche ans Land getragen wird, so erklärt sich das Datum nach Usener daraus, daß der 7. Januar dem 15. Dionysios des bithynischen Kalenders entsprach, an welchem man die Epiphanie des Gottes gefeiert habe. Die Sage von Iasos knüpft an ein auch aus Münzen zu erschließendes Denkmal an, das einen Knaben auf dem Delphin zeigte; der Name Dionysios, den der vom Delphin Getragene bei einem Teil der Gewährsmänner führt, soll ein Beweis dafür sein, daß ursprünglich die Geschichte von dem Weingott erzählt wurde, während der andere Name, den die Legende dem Knaben gibt, Hermias, daran erinnere, daß Hermes so oft den jungen *D.* trage. Darin sieht Usener eine Parallelform der Legende von der Epiphanie auf dem Delphin oder auf dem Schiff; eine weitere Version soll es sein, wenn *D.* auf einem Esel erscheine (122 ff.). Allen diesen Sagen und Kultgebräuchen liegt nach Usener die Vorstellung zugrunde, daß der Licht- oder Sonnengott im Winter ins Meer entweiche und von dort im Frühling wiederkomme; aus den Sagenformen, in denen Delphine einen Leichnam tragen, wird erschlossen, daß sich mit der Anschauung von dem Entweichen des Lichtgottes eine andere gekreuzt habe, nach der er in der Winterzeit gestorben sei; so habe man ihn als Leiche zurückkehren und erst am Lande wiederbelebt werden lassen. — — ***Heilige Tiere und andere Attribute.*** Ein ***Eberopfer*** für Dionysos ist auf einem im Dionysion am Westabhange der Akropolis gefundenen Altar dargestellt; Schrader, AM. 21, 267. — *D.* auf der ***Elefantenbiga:*** Sammlung der Denkmäler bei Graeven, A. Jb. 15, 217. — Zu *D.* auf dem *Schiffe* vgl. die ausführlichen Darlegungen von Usener, Sintfluths. 115 ff., der in dieser Vorstellung ein Bild für die Ankunft des Frühlings und seiner Segnungen sieht, und das o. *[470]* Bemerkte.

Dioskuren. I. Über die ***Grundbedeutung des Mythos.*** Sonne und Mond, also die beiden Hauptgestirne unter den wandelnden Himmelskörpern, stellt nach Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients (*Ex Oriente lux* I, 1), Leipzig 1905 S. 28 das Zodiakalgestirn der Zwillinge dar. Damit soll der *D.*mythos gelöst sein; ‘Mond und Sonne können dauernd nie vereint sein, wenn der eine in der Oberwelt, ist der andere im Hades. Beide haben aber eine Schwester (Helena), das weibliche Glied der großen Gestirndreiheit,

die Istar-Venus'. — Nach Gilbert, Griech. Götterl. *[S. 89 ff.]* 201 ff. waren die *D.* ursprünglich Tag und Nacht; der Verfasser rekonstruiert eine älteste Mythenform, in der Kastor, der 'Dunkelbruder', von dem 'Sonnenbruder' den Tod erleidet. Erst als infolge der messenischen Kriege die *D.* mit den Apharetiden mythisch verbunden wurden, trat an die Stelle des Zweikampfes beider Brüder ihr gemeinsamer Streit gegen die messenischen Heroen. Diesen Aufstellungen wird der Grund entzogen, wenn Bethe bei Pauly-Wissowa 5, 1087 ff. mit Recht behauptet, daß die *D.* erst nachträglich in Lakonien oder vielleicht in Argos mit Kastor und Polydeukes verbunden wurden. Bethe nimmt an, daß in urindogermanischer Zeit ein Doppelpaar von Lichtwesen oder vielleicht von Wesen, die zugleich Beziehung zu Licht und Finsternis hatten, in Rossegestalt verehrt wurde. Denn daß die *D.* einst als Rosse gedacht waren, folgert der Verfasser mit v. Wilamowitz-Möllendorff (Herakl. II [2], 13), an dessen Darlegungen er sich überhaupt eng anschließt, aus der Bezeichnung der thebanischen *D.* als λευκὼ πώλω in Euripides' *Antiope.* Wäre dies sicher, so ließe sich vielleicht die Übereinstimmung der *D.* mit den Açvins aus einer proethnischen Vorstellung herleiten, was sonst kaum möglich ist, da die ungeteilten Indogermanen Rosse weder zum Reiten noch zum Fahren verwendet zu haben scheinen. Indessen ist es weder sicher noch wahrscheinlich, daß Euripides mit der Bezeichnung der weißen Füllen mehr geben wollte als einen den Tragikern geläufigen metaphorischen Ausdruck für 'Kind'. Wie Orestes bei Aisch. χοηφ. 795 ἀνδρὸς φίλου πῶλος konnten bei Eurip., der auch Menoikeus πῶλος genannt werden läßt (Φοίν. 947), Amphion und Zethos als Füllen des Zeus bezeichnet werden. Außerdem begibt sich B., der den urindogermanischen Ursprung der göttlichen Rosse festhält, dieses Vorteils selbst wieder, indem er den Namen *D.*, welcher der indischen Bezeichnung der Açvins als *Divas napata* entspricht, für sekundär erklärt; und einen kaum verhüllten Widerspruch läßt er sich zuschulden kommen, wenn er die mit der griechischen übereinstimmende indische Vorstellung von den Zwillingen als Ärzten mit Oldenberg aus der gemeinsamen Urvorstellung herleitet, nach der doch die Zwillinge nur Rosse gewesen sein sollen. Wie in der proethnischen Periode ist der Vater dieser Lichtrosse nach B. noch in urgriechischer Zeit nicht bestimmt gewesen; sie hießen einfach ἄνακε wie in Athen oder ἄνακτες wie in Argos und Amphissa oder vielleicht τὼ θεώ. Daher konnten die Lakonier Tindaros, den 'Stößer', d. h. nach B. Zeus oder Poseidon, die Messenier Poseidon

Aphareus, die Elier Poseidon Aktor und die Thebaner und andere Griechen Zeus als ihren Vater nennen. Ebensowenig hatten die *D.* selbst nach B. Individualnamen; vielmehr sind erst später Kastor und Polydeukes, Idas und Lynkeus usw. zusammengewachsen, wofür auch spricht, daß beide Glieder dieser Paare sowohl im Mythos wie im Kultus auch einzeln vorkommen, und dann sind sie mit den Anakes identifiziert worden. Es befremdet, daß der Verfasser diesen naheliegenden und fruchtbaren Gedanken nicht weiter verfolgt und nicht daraus die Folgerung gezogen hat, daß ebenso auch die Molioniden, Apharetiden, ja die Anakes selbst nachträglich den Zeussöhnen angeglichen sein können. Es würde dann erstens die Übereinstimmung der indischen und griechischen Bezeichnung der Zwillinge als der 'Himmelssöhne' eine Erklärung finden, die in jedem Falle unentbehrlich ist, auch wenn die urindogermanische Herkunft des Paares geleugnet wird, zweitens auch begreiflich werden, warum von den griechischen Parallelgestalten nur die boiotischen, die auch Zeussöhne sind, in der Sage von der Rückführung der Antiope einen alten mit dem Dioskurenmythos übereinstimmenden Zug tragen. Damit kämen wir genau zu dem entgegengesetzten Ergebnis wie das, zu dem seit vielen Jahren die vergleichende Mythologie gelangt ist, daß nämlich die meisten griechischen Zwillingsmythen Abwandlungen des alten Typus von den Zwillingssöhnen des Himmels seien. Etwas anders als Frühere hat Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen (*Vidensk. selsk. Skr.* II), Christiania 1902 diesen Gedanken formuliert und in ausführlicher Beweisführung zu begründen versucht. E. stellt als den Grundzug des *D.*mythos hin, daß zwei Brüder zwei Schwestern rauben, die ihnen dann von zwei anderen Brüdern abgejagt werden. Diesen Grundzug will er in zahlreichen einzelnen Götter- und Heroenmythen, über die hier, soweit es nötig erscheint, bei der Besprechung dieser berichtet wird, nachweisen. Daß eine mythische Gestalt zum *D.*kreis gehört, wird gefolgert aus ihrer Bezeichnung als Retter (denn auch die *D.* sind ja *σωτῆρες*), aus der Beziehung zu Rossen (die *D.* sind auch ihm ursprünglich Rosse), der Beflügelung oder der Verwandlung in Vögel (auch die *D.* waren beflügelt), aus der Webekunst einer mit ihr verbundenen weiblichen Gestalt (denn durch eine weitläuftige Kombination wird S. 17 erschlossen, daß die spartanischen Leukippides, die gln. Priesterinnen der Dioskurenbräute, einen *χιτών* für den amyklaiischen Apollon webten), vor allem aber natürlich aus der Zweizahl der mythologischen Wesen. Freilich soll diese bei den Bräuten sowohl wie bei

ihren Rettern in zahllosen Fällen zur Einzahl vereinfacht sein, meist so, daß sie gar keine oder nur eine höchst zweifelhafte Spur hinterlassen hat; so wird z. B. die ursprüngliche Zweiheit auch der Apollongeliebten Koronis damit begründet, daß in ihrer Legende die *δίδυμοι κολωνοί* (92) als Ortsbestimmung genannt werden. Bei Hyakinthos vermutet E. ursprüngliche Doppelung (82 f.), weil er mit vier Händen und vier Ohren dargestellt war; dies ist zwar nicht überliefert, soll sich aber daraus ergeben, daß Apollon, der an Hyakinthos' Stelle getreten ist, so gebildet war. Dem Doppelhyakinthos muß nun nach dem Schema ein Doppelschwesternpaar entsprechen, von dem die Sage zwar ebenfalls nicht weiß, das sich aber nach E. aus Meliboia erschließen läßt. In vielen anderen Fällen ist die Zweizahl nachträglich vergrößert, während sie bisweilen zwar erhalten, aber dadurch unkenntlich geworden ist, daß aus dem geschwisterlichen Verhältnis das Verhältnis von Mutter und Tochter (Demeter, Kore) oder das von zwei Frauen desselben Mannes (z. B. Antiope und Dirke) geworden ist. Durch solche Mittel und durch die Vernachlässigung aller derjenigen Mythenfassungen, aus denen sich ältere, dem Schema widersprechende Züge erschließen lassen, gelingt es dem Verfasser begreiflicherweise ziemlich leicht, einen sehr großen Teil der griechischen Mythen auf die von ihm vermutete Urform des *D.*mythos zurückzuführen. — Es müssen nun zunächst mehrere Arbeiten erwähnt werden, die sich in einzelnen Punkten mit Eitrem berühren oder ihm widersprechen. Zu den sehr zahlreichen Heroen, in denen E. einen *D.* wiedererkennt, gehört auch der den *πῖλος* tragende Gemahl der webenden Penelope (S. 7); einen ähnlichen Gedanken spricht C. Fries in der dritten der o. *[S. 67]* erwähnten Untersuchungen aus, der an den Raub des Palladionbildes durch Odysseus und Diomedes erinnert. — S. 24, 3 erkennt Eitrem mit Recht in der Ehe der beiden Söhne des Aristodemos mit den Zwillingstöchtern des Thersandros, Lathria und Anaxandra, eine Wucherung desselben Typus. Diesen Zug hat sich Ciaceri, *La lotta dei Tindaridi cogli Afaridi e le guerre messeniche (Estr. della Rivista di storie e di geogr.* 1, Mai-Juni) entgehen lassen, der mit Recht darauf hinweist, daß sich in dem *D.*-mythos die politischen Beziehungen zwischen Lakonien und Messenien widerspiegeln. Im einzelnen freilich ist die Beweisführung Ciaceris z. T. nicht überzeugend. Der Parallelismus, den er zwischen den Sagen von den messenischen Kriegen und dem *D.*mythos findet, ist teils vielleicht ein Werk des Zufalls, der so naheliegende Motive wie Jungfrauen- oder Kinderraub als Varianten in zwei verwandte

Mythen eingeführt haben kann, teils nicht vorhanden, wie der entscheidende Kampf am Grab; denn die τάφρος, an der Aristomenes unterlag, ist gewiß kein Grab, das allerdings — namentlich in der Poesie — so heißen könnte, sondern ein Graben gewesen. Die drei Brüder Aphareus, Tyndaros und Leukippos vertreten nicht wie Kresphontes, Aristodemos und Temenos die drei Länder Messenien, Lakonien und Argolis; Leukippos ist in dem letzteren Land nur haften geblieben, weil ein argivischer Dichter im VII. Jahrhundert den messenischen Mythos umgeschaffen hat; erst eine Umformung dieser argivischen Sage ist die der Wende des VII./VI. Jahrhunderts angehörige Grundform der erhaltenen Mythen, in der die *D.* Spartaner sind, vgl. Hdb. 1244, 6. — Wie schon angedeutet, ist es einer der Hauptpunkte in Eitrems Beweisführung, daß die *D.* sowohl als beflügelt wie als Reisige vorgestellt werden konnten; aber das Alter der letzteren Vorstellung wird von anderer Seite bestritten. S. Reinach, *RA.* 1901, II, 35 ff. folgert aus der Verwandlung des Zeus, daß die *D.* ursprünglich Schwanenmenschen waren; als solche konnten sie durch die Luft fliegen, und deshalb hat die bildende Kunst es unterlassen, als man sie fahren oder reiten ließ, ihren Rossen Flügel zu geben. Die Vorstellung von den reitenden oder fahrenden *D.* ist aber nach R. überhaupt jung, sie beruht auf einer nachträglichen Verschmelzung der Schwanenmenschen mit den ganz andersartigen Pferdemenschen. Diese Vermischung findet sich auch bei den Açvins, deren Rosse bekanntlich *ḥamsas* ('Gänse' oder 'Schwäne') genannt werden; es ist nicht ersichtlich, ob der Verfasser die Konsequenz ziehen will, daß die Vermischung der Pferde- und Schwanenmenschen bereits in proethnischer Zeit eingetreten sei. Nach des Ref. Ansicht hat sich die Vorstellung von den reisigen Himmelssöhnen — nicht allzu früh — vom Euphratland aus zu den Indern und zu den Griechen verbreitet. Sie sind ursprünglich himmlische Gestirne gewesen *[o. S. 57]*, als solche konnte man sie entweder beflügelt durch die Lüfte schweben oder auch auf dem festen Himmelsgewölbe wie Helios fahren lassen; in der bildenden Kunst hatte sich dieser letztere Typus, der auch für die irdischen Abenteuer der Zwillinge paßte, so fixiert, daß man, als man anfing, ihre Epiphanie darzustellen, nicht mehr wagte, ihren Rossen wie dem Pegasos Flügel zu geben. Hieraus erklärt sich ausreichend, daß die Dioskuren auf den Theoxeniendarstellungen durch die Lüfte reiten, und es bedarf nicht der Annahme, daß man sich später noch der ursprünglichen Schwanennatur der *D.* erinnert oder doch einen Typus fortgepflanzt habe, der diese Erinnerung zur Voraussetzung

hat. Nicht bewiesen wird diese Ansicht durch die von R. angeführten modernen Parallelen, z. B. den Schwanenritter Lohengrin, der gleich den *D.* und den Açvins der bedrängten Unschuld beisteht; so befremdlich es ist, hier zu einer mit Wahrscheinlichkeit zu erschließenden, aber in der Literatur vollkommen verschollenen Fassung eine Parallele zu finden, so müssen doch die daraus zu ziehenden Folgerungen ganz unsicher sein, bis es gelingt, die Möglichkeit eines Zusammenhanges nachzuweisen. — Nach Kaibel, GGN. 1901, 511, waren die göttlichen Zwillinge, die *D.* und die Molioniden, ursprünglich Hoden, die als aus dem Ei geboren galten, weil man sich den Phallos geflügelt, also als Vogel, dachte. Wie alle Gottheiten, die keinen Individualnamen haben (*Κόρη, Δέσποινα, τὼ θεώ, θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ ἰσχυροί, Ἄνακες*) müssen auch die *D.* aus den Mysterien stammen; auf Kastor und Polydeukes hat erst die Sage sie gedeutet. Schon ursprünglich (513) waren nach K. *D.*, Tyndariden, Kabiren, Korybanten, Daktylen, die später so oft ausgeglichen werden, gleich. — Im Anschluß an Kaibel will v. Prott, Ath. Mitt. 29, 18 ff. die Dioskuren als aus Phallen hervorgegangen erklären. Zwei deutliche Fingerzeige glaubt er zu besitzen: ihre Darstellung als einfache Balken ('die Balken sind Phallen') und ihr Pilos, der nichts 'anderes als die Spitze des Phallos, die *glans penis*', ist. Die bekannte, von Marx besprochene, auf den Knien liegende kreißende Frau soll nach v. Pr. Helena sein, die von den *D.* unterstützt wird. An Prott hat sich, obwohl im einzelnen zweifelnd, G. Pasquali, *Atene e Roma* 9, 80 angeschlossen. — Über Döhrings Behandlung der *D.*sage vgl. o. *[S. 18 f.]*. — Über die *Ausgleichung* der *D.* mit den Kabiren und ihren damit zusammenhängenden Eintritt in den Kult der großen Göttermutter, in dem sie bereits in Kleinasien, in Pessinus selbst und in Pergamon, später besonders in Afrika erscheinen, handelt Graillot, *RA.* 3, 345 ff. — Daß zu den ursprünglichen Zügen, die von den *D.* erzählt wurden, auch der gehörte, daß sie als Städtegründer verehrt wurden, will J. Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, 1903 *[S. 57]*) durch die Vergleichung der Sagen von Romulus und Remus und von Amphion und Zethos, die als Erbauer von Epidamnos, Eutresis und Theben galten, erweisen. Von den spartanischen *D.* wird die Gründung des Athenatempels von Las (Paus. 3, 24, 7) berichtet. H. vergleicht auch ihren Kultnamen *Λαπ-έρσαι*, der thrakisch λιθοξόοι (vgl. *lap-is*; *ἔργον*) bedeuten soll. Von diesem letzteren Argument ist jedenfalls abzusehen, da die thrakische oder vielmehr kolchische Herkunft der Athena Asia, deren Tempel

die Dioskuren gebaut haben sollten, nur durch eine ganz wertlose Legende bezeugt und auch die Etymologie vollkommen zweifelhaft ist. Im übrigen sind aber die Gründe des Verfassers erwägungswert, und vielleicht sind wirklich mit Recht die beiden Heiligen Laurus und Florus und (21 ff.) Iudas Thomas (תְאוֹם 'Zwilling', nämlich Zwillingsbruder des Herrn), die in der Legende als Steinmetzen und Baumeister bezeichnet werden, den *D.* gleichgesetzt worden. — — Den *D.*mythos der *Kyprien* und Pindars (*Nem.* 10) will Fr. Staehlin, Phil. 62, 183 ff. rekonstruieren. Im Epos raubten Zeus' Söhne, der sterbliche Kastor und der unsterbliche Polydeukes, ihre Basen, die Töchter Apollons, ihrem Pflegevater Leukippos ohne Brautgeschenke. Bei dem Gastmahl, das bei Paris' Ankunft veranstaltet wurde, werfen die Aphariden, Vettern sowohl der Leukippiden wie der *D.*, diesen letzteren den Raub vor; dafür nehmen die trotzigen Zeussöhne ihnen eine Rinderherde ab, bringen aber dem Leukippos nachträglich Brautgeschenke dar und lauern auf dem Rückweg in einer hohlen Eiche den verfolgenden Aphariden auf. Lynkeus erspäht beide vom Taygetos, Idas sticht durch den Baum und durchbohrt Kastor, dafür tötet Polydeukes den Lynkeus. Am Grabmal des Aphareus kommt es zum zweiten Kampf zwischen dem entflohenen Idas und dem ihn verfolgenden Polydeukes. Dieser wird durch den geschleuderten Grabstein des Aphareus fast getötet, aber Zeus erschlägt Idas mit dem Blitze und schenkt beiden Zwillingssöhnen abwechselnde Unsterblichkeit. Außer dieser Version der *Kyprien*, die der Verfasser von der des Apd. trennt, weil in Anwesenheit des Paris die beiden Brüderpaare schwerlich einen Beutezug außer Landes unternommen hätten, hatte Pindar nach St. noch eine andere epische Fassung der Sage vor sich, dieselbe, die auf dem Heroon von Gjölbaschi dargestellt ist, also nach Benndorf die der hesiodeischen *Katalogoi*. Hier wurden die mit den Aphariden verlobten Leukippiden beim Hochzeitsfest von den *D.* entführt. Pindar hat den Mythos von den religiös anstößigen Zügen befreit. Nur Polydeukes ist Sohn des Zeus, der Jungfrauenraub wird verschwiegen. Kastor ist allein am Rinderstreit beteiligt, er verbirgt sich nicht im Baum, sondern wird von den gewalttätigen Brüdern meuchlings überfallen, während er auf einem Baumstumpf sitzt. Die Mörder entfliehen vor dem zufällig herzukommenden Polydeukes. Als sie sich endlich am Grabe ihres Vaters dem Verfolger stellen, werfen die Unholde, die selbst vor dessen Schändung nicht zurückschrecken, mit vereinter Kraft einen großen Stein gegen Polydeukes, der diesem aber nicht schadet. Er erlegt den Lynkeus

und wäre auch mit Idas fertig geworden, wenn nicht Zeus — weniger um ihm zu helfen, als um ihn zu ehren — diesen niedergeblitzt hätte. — Die Auslegung des pindarischen Mythos ist z. T. gewaltsam (z. B. *δρυὸς ἐν στελέχει ἥμενον*), die Motivierung seiner vermeintlichen Neuerungen überzeugt nicht. — — II. *Zum Kultus.* In *Kleinasien* waren die *D.* nach einer Vermutung von Mendel, *BCH.* 26, 223 bisweilen dem reitenden Sonnengott ausgeglichen. — Daß dem *D.* auch in *Tarent* wie in seiner Pflanzstadt *Sparta* Theoxenia gefeiert wurden, folgert G. Gastinel, *RA.* 38, 46 ff. aus einigen mittelmäßigen Reliefs, die ihm ursprünglich zum Schmuck der Häuser von Dioskuriasten, dann aber auch zum Grabesschmuck bestimmt gewesen zu sein scheinen. — Die Einführung des Castoreskultes in *Rom* wird von den antiken Geschichtschreibern bekanntlich an die Schlacht am See Regillus geknüpft. Obwohl die Überlieferung von der Epiphanie der *D.* während dieser Schlacht offenbar die Nachbildung einer entsprechenden Sage ist, welche die epizephyrischen Lokrer von der Schlacht am Flusse Sagras erzählten, erkennt Helbig, Herm. 40, S. 100 ff., in jener römischen Nachricht doch einen historischen Kern an, weil in der Schlacht am See Regillus der tuskulanische Feldherr Octavius Mamilius den Römern besonders zu schaffen machte; da Tusculum einen berühmten Tempel der *D.* als der Schutzheiligen der Reitertruppe hatte, so war es nach H. ganz natürlich, daß die Römer nach der durch die Tapferkeit der römischen Reiter gewonnenen Schlacht die Castores, die trotz ihrer Verehrung in Tusculum den Römern geholfen hatten, ehrten. Indessen kann nach H. damals ihr Kult nicht eingeführt worden sein, da dieser unzertrennlich ist von der Organisation der Equites, die in Rom ebenso wie in Tusculum und anderen Städten zu allen Zeiten sich unter den Schutz der Castores gestellt haben. Ist nun auch eine eigentliche Kavallerie nach einer der von Arnim herausgegebenen *χρεῖοι* (Hermes 27, 121) erst durch den Zensor Fabius während der Samniterkriege eingeführt worden, so muß es doch nach H. eine ältere Truppengattung, berittene Hopliten, mindestens bereits im VI. und VII. Jahrhundert gegeben haben, da sie auf tönernen Friesplatten dargestellt sind, die zu den hölzernen Tempeln am Forum gehörten, und die ihrem Stil nach in jener Zeit entstanden sein müssen. Dasselbe folgert der Verfasser daraus, daß die älteste römische Festtafel, die nach Wissowa, Rel. u. Kultus 27 f. aus der Zeit der vier Regionen stammen muß, bereits neben den Saliern, den Vertretern des Fußvolks, die Tribuni Celerum als sacerdotale Repräsentanten der Reiterei kannte;

denn daß die Vierregionenstadt, d. h. die Vereinigung der auf dem Quirinal ansässigen Bevölkerung mit der auf dem Palatin gegründeten, aber bereits über das Septimontium ausgedehnten Stadt und die dadurch notwendig gewordene Anlage des Forums dem VII. Jahrhundert angehört, wird von H. daraus geschlossen, daß in einem der Forumgräber, die älter sein müssen als das Forum, eine protokorinthische Vase, sonst aber nichts auf eine spätere Zeit Hinweisendes gefunden ist. Der Verfasser schließt daher, daß damals die Reiterei aus Tusculum und mit ihr zugleich der Kult der Castores eingeführt wurde, daß sie jedoch ursprünglich nur an einem Altar im Freien verehrt wurden und erst 484 einen Tempel erhielten, zu dem die Ritter alljährlich am Jahrestag der Schlacht am See Regillus in feierlicher Prozession zogen, daß endlich 304 durch Fabius, den Begründer der eigentlichen Kavallerie, diese Prozession zu einer Parade umgestaltet wurde. — Die Hypothese Helbigs beseitigt geschickt die Widersprüche der Überlieferung; läge dieser eine zuverlässige Erinnerung zugrunde, so würde man so kombinieren können und vielleicht müssen. Aber je weiter wir in der Erkenntnis der Vorgeschichte Roms vorschreiten, um so mehr stellt sich der Unwert der Tradition heraus. Ebenso ist auch der Schluß aus der ältesten Festtafel bedenklich; die Möglichkeit einzelner Zusätze sollte selbst von denen nicht bestritten werden, die sie im ganzen bis in das VII. Jahrhundert hinaufrücken. Daß damals schon die *D.* in Rom verehrt wurden, ist auch deshalb nicht wahrscheinlich, weil ihr italischer Kult von der spartanischen Niederlassung in Tarent ausgegangen ist, welche von der Überlieferung allerdings an das Ende des VIII. Jahrhunderts gesetzt wird, aber nicht älter sein kann als die Aufnahme der Großmachtpolitik durch Sparta, d. h. als das Ende des VII. Jahrhunderts; ehe von dort sich der Kult über mancherlei Zwischenstationen nach Rom verbreitete, muß noch eine gewisse Zeit verstrichen sein. — *Edepol* ist nach J. S. Speyer, 'Edepol' (*Feestbundel Prof. Boot*, Leiden, Brill 1901, 58 ff.) nicht aus einem Schwur an Pollux entstanden, der in der römischen Mythologie gar keine Rolle spielt und aus dessen Namen auch die genannte Beteuerungsformel nicht entstehen konnte, sondern aus (*M*)*ed Apol*(*lo amet*). Die Verkürzung von *ĕdepol* versucht der Verfasser durch Analogien wie *peiĕrare* u. aa. als möglich zu erweisen. — — III. Zur ***Kunstmythologie.*** Die *D.* will Cahen, *Inst. corr. hell.* 22. 2. 1899 (*BHC.* 28, 599) auf einer archaischen Reliefstele erkennen, wo zwei große Amphoren zwischen ihnen stehen. Der Giebel der

Stele zeigt zwei Schlangen, die auf das Ei (der Leda nach C.) zukriechen. — Nicht *ΑΚΑΣΤΟΣ*, wie Pausanias I, 18, 1 die dem Bilde beigeschriebenen Buchstaben las, sondern *ΚΑΣΤΩΡ* war nach Weizsäcker, Philol. 57, 519 ff. von Mikon im athenischen Anakeion dargestellt.

Divia s. u. *[Kybele]*.

Do vermutet als alte, durch Dione verdrängte Erdgöttin von Dodona Cook, *Cl. Rev.* 17, 179 f. Vgl. o. *[S. 453]*.

[Doli]chos hatte O. Rubensohn vorgeschlagen, auf der Inschrift *CIA.* I, 5 einzusetzen; v. Prott, AM. 24, 252, der dies aufnimmt, erinnert daran, daß die Insel Dulichion oder Dolicha nach StB. *s. v. Δουλ.* von Triptolemos' Sohn Dulichios den Namen empfangen habe.

Dolon versucht Usener, Arch. f. Rlw. 7, 321 als Hypostase des Apollon *Λύκειος* *[o. S. 408]* zu erweisen.

Dusares. Über die Formen *Θευσάρης* und *Θησαυρός* (Kedren. 57) vgl. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* 4, 248, 5, über das Verhältnis des Gottes zu Shai al Qōm ebd. 382 ff. *[s. u. 557 'Lykurgos']*.

Echemeia. Aus Hyg. *p. a.* 2, 16 (wo *Ethemea* überliefert ist) erschließt Weizsäcker, Philol. 57, 508 f., indem er für das anstößige *figi coepit* vorschlägt, *figi cupit*, einen Mythos, wonach *E.* im Gefühl des Unrechts, das sie durch die Verletzung der Jungfräulichkeit gegen Artemis begangen, wie Penelope von der Göttin getötet zu werden wünscht. S. dagegen Hdb. 948, 4.

Der epeirotische *Echetos* (σ 88 ff.), der nach der Drohung des Antinoos Nasen, Ohren und Hoden des Iros abschneiden und den Hunden vorwerfen soll, ist nach Vürtheim, *Mnem. n s* 29, 47 Hades, *qui servat nec remittit*. Er vergleicht Aidoneus, den König von Epeiros, der nach Plut. *Thes.* 31 den Peirithoos *ἠφάνισε διὰ τοῦ κυνός*.

Egeria ist nach Cook, *Cl. Rev.* 18, 366 die 'Eichennymphe' (*αἰγίλωψ*; *αἴγειρος* ursprünglich = 'Eiche'). Frazer, *Lect. on the Hist. of the Kingship* 196 nimmt diese Etymologie auf, um die Gleichheit der *E.* mit der Diana Nemorensis, die er ebenfalls für eine Eichengöttin hält, zu erweisen. Die Sage von *E.*s Ehe mit Numa Pompilius erklärt Fr. aus einem alten Gebrauch der Könige, sich mit der Gottheit zu vermählen.

Egretos, athenischer Heros, nach Inschr. in einem Orgeon verehrt. Ziebarth, Rh. M. 55, 501.

Eileithyia. P. Baur, *E.* (Philol. Suppl. VIII, 1901, 451 ff.;

übersetzt und [im religionsgeschichtlichen Teil nicht wesentlich] erweitert in *The University of Missouri Studies* I). In der Einleitung wird aus den alten nackten weiblichen Idolen mit großer Vulva gefolgert, daß der Kult einer Geburtsgöttin in Griechenland seit uralter Zeit gepflegt wurde; gelegentlich konnten auch andere Gottheiten, namentlich, da man beständig die menschliche Fortpflanzung mit der animalischen und pflanzlichen verglich, die Götter der Viehzucht und des Ackerbaus und selbst die Winde, die man für Befruchter der Pflanzen und Herden hielt, also z. B. Hermes, die Boreaden und die Tritopatores, die alle nach Baur alte Windgötter waren, Geburtsgottheiten werden; auch die Erinyen, Eumeniden faßt der Verfasser (Ph. 459 = *MSt.* 11), insofern sie vor Unfruchtbarkeit schützen, als sekundäre Entbindungsgottheiten auf. In *E.* dagegen erkennt B. eine ursprüngliche Geburtsgöttin; sie personifiziert ihm die Wehen, die 'kommen' (Ph. 509 = *MSt.* 89). In der eigentlichen Abhandlung wird zunächst eine Übersicht über die bezeugten Kultstätten der *E.* (Ph. 460 ff. = *MSt.* 13 ff.) gegeben, wobei aber zugleich allgemeinere Fragen zur Besprechung kommen. So wird z. B. bei der Aufzählung der attischen Dienste das Verhältnis der kretischen und der delischen Sage von der Herkunft der *E.* (Ph. 461 = *MSt.* 15) erwähnt und die Vermutung geäußert (Ph. 462 = *MSt.* 15), daß *E.* als Lichtgöttin aus dem Hyperboreierland hergeleitet werde; bei dem Kult von Kleitor findet sich (Ph. 472 ff. = *MSt.* 29) eine längere Auseinandersetzung über die Gleichsetzung von Geburts- und Schicksalsgottheiten, wobei manche interessante Parallele neu hinzugefügt und der ganze Vorstellungskreis in ein etwas anderes Licht gerückt wird. Der zweite Abschnitt behandelt die Weihgeschenke an die Geburtsgottheiten (Ph. 479 = *MSt.* 38 ff.). Auch hier finden sich wieder Exkurse, wie über die Vorstellung, daß *E.* zugleich Gottheit der Kinder sei (Ph. 485 = *MSt.* 51 f.), und über die Sitte, verschiedenen Geburtsgottheiten Abbildungen weiblicher Brüste und Geschlechtsteile zu widmen (Ph. 489 ff. = *MSt.* 55 ff.). Zuletzt wird über die Kunstdarstellungen der Göttin gehandelt (Ph. 501 ff. = *MSt.* 75). Die Abhandlung liest sich wegen der vielen Abschweifungen nicht ganz leicht und ist aus diesem Grunde erst recht unbequem zum Nachschlagen. Gleichwohl wird man vorläufig bei jeder eingehenderen Untersuchung über *E.* auf B.s Arbeit fußen müssen, die in ihren tatsächlichen Angaben im ganzen zuverlässig und weit vollständiger ist als irgendeine andere Monographie über die Göttin. — *E.* hatte nach der Inschrift

BCH. 23, 386 in Delphoi einen Kult mit besonderem Priestertum, der nach Homolle (ebd.) mit dem der Leto in Verbindung stand.

Gegen Usener und Immisch versucht Zacher, Philol. 57, 8 nachzuweisen, daß *Elege*, die Tochter des Proitos, und *Elegēis*, die Tochter des Koloniegründers Neleus, nichts mit dem Namen der Elegie zu tun haben, der vielmehr aus der phrygischen Bezeichnung des zwischen je zwei Hexameter eingeschobenen Weherufes ϝῆλεγε, ϝῆλεγε, ϝῆ, ϝῆλεγε, ϝῆλεγε, ϝῆ zu erklären sei. Da das Phrygische hinsichtlich der ursprachlichen Media aspirata auf der Stufe des Urgermanischen steht, ist nach Z. dem von ihm postulierten phrygischen Klageruf der Schmerzruf Welaga des Hildebrandliedes gleichzustellen. Letztere Gleichsetzung ist nicht überzeugend; auch wird der Übergang von ϝῆλεγε zu ἔλεγος durch Ὑμεναῖος neben Ὑμήναον nicht genügend gestützt. Daß ἔλεγος ursprünglich ein Klagelied war und daß ἐλεγεῖον das für diese Klagelieder übliche Metrum bezeichnete, ist eine richtige, wenngleich nicht neue Beobachtung; aber so weit wir in der Überlieferung zurückzugehen vermögen, finden wir keine Periode, in der ἔλεγος nur die Klage um Tote bezeichnete. So nahe es liegt, anzunehmen, daß die Bezeichnung hier zuerst aufkam, so ist die Elegie von jeher ebenso für die Liebesklage und für das politische Lied üblich gewesen, dessen Sänger auf dem Markte sich als ein unsinniger Klagender zeigt, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Denn trotz der wiederholten gegenteiligen Versicherungen bleibt das, was Dümmler, Philol. n. F. 7, 201 ff. über diese Sitte vermutet hat, sehr wahrscheinlich; vgl. Hdb. 1270, 1. Bezeichnete aber ἔλεγος auch die krankhafte Liebesklage, so fällt jeder Grund fort, die doch offenbar zu dem Worte gehörenden Namen Elege, Elegēis von ihm zu trennen.

Encheirogastores s. o. *[441 'Cheirogastores']*.

Endymion ist nach Faust (Einige deutsche u. griech. Sagen im Lichte ihrer ursprünglichen Bedeutung, Mülhausen i. E., Progr. 1898 S. 4 f.) der Pinienapfel, der nicht wie die übrigen Knospen durch die Sonne zur vollen Entfaltung aufgeküßt wird, sondern unentfaltet, gleichsam schlafend, verharrt und deshalb zur Mondgöttin in Beziehung gesetzt wird. Weil *E.* die Knospe ist, heißt seine Mutter Kalyke und sein Sohn Phtheir, d. h. Fichtenzapfen. Nächstverwandt soll (3) die deutsche Dornröschensage sein, die F. auf den Schlafapfel, d. h. die von Rosenstöcken durch einen Wespenstich veranlaßte Anschwellung bezieht, welche die Entwicklung der übrigen Pflanze hemmt, sie sozusagen einschläfert. — *E.*

von Selene besucht, Skphg. in Clieveden, II. Jahrhundert n. Chr., herausgegeben von Robert, *JHSt.* 20, 82 ff. Eos, vor dem aufgehenden Helios herfliegend, hat Selenes Gewand ergriffen, sie spöttisch ermahnend, daß sie den Sonnenaufgang verpaßt hat. Über *E.* gießt Hypnos einen Schlaftrunk aus einem Horn aus.

Epaphos hält Deubner, Phil. 64, 486 nicht mit Recht für eine lediglich zu genealogischen Zwecken erfundene, blasse, kultlose Gestalt.

Ephialtes, ***Epialtes*** bedeutet nach Roscher, 'Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume u. Alpdämonen des klass. Altertums' (Abh. SGW. 1900) S. 49 'Anspringer'. Andere Formen des Namens sind (50) *Ἐπιάλης*, *Ἐπίαλτος*; denselben Sinn ergibt auch *Ἰφίαλος* 'der mit Kraft anspringt'. *Ἠπίαλος*, *Ἠπιάλης*, *Ἠπιόλης* sind (51 f.) vielleicht wirklich als euphemistische Umdeutungen des Namens zu verstehen. *Τῦφος* (53 f.) heißt der Alpgeist, weil man in ihm zu ersticken fürchtet; eine andere Form desselben Namens soll (54) *Τῖφυς* sein (s. dagegen Hdb. 549, 4; 772, 1). *Ἐφέλης* (55) wird als 'Ergreifer', (55 f.) *Πνιγαλίων* als 'Erwürger' gedeutet. *Ὠφέλης*, *Ἐπωφέλης*, aus denen R. (93 ff.) einen *Μεγιστωφέλης*, das Vorbild des Mephistopheles, erschließt, soll der Alp genannt sein, weil man ihn auch als dienenden Hausgeist vorstellen konnte (44). Von den römischen Göttern, die man als Urheber des Alptraums bezeichnete, soll Inuus = Invus (60) wie Incubo der 'Aufhocker' sein. Zweifelnd werden (61 f.) die *Fauni* oder *Fatui Ficarii* mit der obszönen Bedeutung der Feige in Zusammenhang gebracht. Über die mittel- und neugriechischen Bezeichnungen des Alptraums handelt R. 56 ff. Von den Göttern, die man als Erreger des Alptraums betrachtete, werden ausführlich Pan (67 ff.; 121 f.), die Satyrn (82 ff.), Faunus (84) und Silvanus (89) besprochen. Sehr lehrreich ist die Zusammenstellung der antiken Anschauungen vom Wesen und von der Entstehung des Alptraums (18 ff.), über die hier nicht zu berichten ist, die aber doch wegen der engen Beziehung der antiken Medizin zum Volksglauben auch von Mythologen zu berücksichtigen sind. — Einwendungen gegen einzelne Aufstellungen R.s erhebt Fr. S. Krauß, Rom. Forsch. 16, 258. — Über *E.* den Aloaden s. o. *[S. 391]*.

Epimenides, s. o. *[S. 215]*.

Über ***Epimetheus*** vgl. o. *[S. 139 f.]* und u. *['Pandora']*. Nach Percy Gardner, *JHSt.* 21, 5 ff. ist *E.*, der mit dem Hammer die Erdmutter Pandora aus der Tiefe herausschlägt, wahrscheinlich der Himmelsgott, der mit seinen Blitzen im Frühjahr die

erstarrte Erde in den Pflanzen auferstehen läßt. Als möglich gibt P. G. auch J. Harrisons Deutung zu, die in Hacke und Hammer Geräte des die Vegetation aus der Erde hervorlockenden Landmannes gesehen hat.

*Epona*statuen veröffentlicht S. Reinach, *RA.* 40, 231 ff.

Erechtheus, s. u. *[491 'Erichthonios']*.

Erichtho hieß wirklich die Frau hinter Phineus auf der altionischen Phineusschale aus Vulci, wie Boehlau, AM. 25, 47 (vgl. Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei T. 41) gegen die Zweifel von Sittl feststellt. Nach Eitrem, 'Göttl. Zwill.' (*Vidensk.-skr.* II) 81 war sie hier als Gattin des Sehers und wahrscheinlich als T. des Boreas gedacht, ursprünglich aber eine wahrsagende Göttin in der Erdtiefe, nach der Lucan (6, 508) die thessalische Zauberin genannt habe. Später soll *E.*, wie Eitrem aus Ov. *h* 15, 139 folgert, zu einer bösen thessalischen Medeia geworden sein. Furtwängler a. a. O. Textband 212 scheint sie für eine alte Seegöttin zu halten, denn er erinnert an Erichthonios und Erechtheus, die er — wie die meisten neueren Forscher — für alte Namen des Poseidon hält. Dies ist jedoch nur für den letzteren richtig, der wahrscheinlich weder mit Erichthonios *[s. u. 'Erichthonios']* noch mit Erichtho zusammenhängt; letztere beiden Namen stammen aus einem chthonischen Kult.

Erichthonios, der Troer (*Y* 219; 230), war schon von Töpffer zweifelnd als eine attische Interpolation bezeichnet worden. Diese Vermutung nimmt Degen, *De Troianis scenicis [o. S. 154]* 47 mit der Begründung auf, daß im schol. Townl. *Λ* 166 Tros S. des Dardanos, nicht des *E.* heiße. Da die Einwohner von Xypete in Attika, von wo nach der späteren Sage Teukros den Athenakult nach Troia gebracht haben soll, nicht Teukrer, sondern nach *E.*' S. Troer heißen, erschließt D. eine altattische Sagenform, in der *E.* das Bild und den Kult der attischen Athena nach Ilion übertrug. Gegen diese Vermutung spricht erstens die Namensform; ein ursprünglich attischer Name würde nach Analogie von *Ἀρίγνωτος*, *Ἀρίμνηστος*, *Ἀριφράδης*, *Ἀρίφρων* usw. mit *A* anlauten, wogegen die äolischen Formen mit *E* aus dem epischen Dialekt stammen (Hdb. 1205, 9). Zweitens bietet die Rede des Aineias in *Y*, in der allerdings Friedländer u. aa. die V. 213—241, 251 bis 257 streichen, tatsächlich keinen Anstoß; am allerwenigsten ist anzunehmen, daß sie eingeschoben sei, um die athenische Abstammung der Troer und die athenische Heimat des Palladions, auf das hier weder direkt oder indirekt hingewiesen wird, zu begründen.

Drittens stammt der Name *E.* aus demselben mittelgriechischen Kreis des chthonischen Hermes wie der seines Vaters Dardanos und seiner Mutter Bateia, die nicht mit Thraemer bei Pauly-Wissowa 4, 2165 Z. 6 zu dem Hügel *Βατίεια B* 811, sondern zu Battos (Hdb. 306, 11) zu stellen ist. Dieser Kult gehörte schon der altboiotischen Kultur an, ist aber vielleicht erst durch Thessalier nach ihrer Kolonie Dardanos übertragen; und da in dieser Stadt auch Hephaistos zu dem Kultkreis gehörte, so stammt wahrscheinlich der Name von Teukros, vermutlich ein Kultname des Hephaistos (Hdb. 1308, 4), aus dem Kultkreis dieser thessalisch-lokrischen Ansiedlung in der Troas. Aus diesem festgefügten Zusammenhang würde der troische *E.* gerissen, wenn er erst durch eine athenische Interpolation zwischen Dardanos und Tros eingeschoben wäre. Die Sache hat sich beinahe umgekehrt vollzogen. Rhodische (Hdb. 642) und, ihnen folgend, ionische Aoiden haben die vorhandene und teilweise auch wohl schon mit der troischen Sage verbundene Überlieferung von Dardanos vor die troische und demnach Teukros, Dardanos und Erichthonios als Ahnherren vor Tros und Ilos gesetzt, sie aber zugleich irgendwie mit den späteren dorischen und ionischen Ansiedlern in Verbindung gebracht, indem sie sie, wie z. T. die mythischen Ahnherren dieser, aus Kreta ableiteten. Aus diesen ionischen Sagen erst ist *E.* in die attische Überlieferung gekommen. — Nach Reisch, Ö. Jh. 1, 83 ff. ist freilich die *E.*-sage erst in Athen mit der in Ionien entstandenen älteren Sage von Hephaistos' Liebeswerben um Athene, die Bathykles von Magnesia am amyklaiischen Thron dargestellt hatte (Paus. III, 18, 13), verbunden worden, nachdem — vielleicht unabhängig von einander — sowohl Hephaistos wie Athena Anrecht auf den Knaben gewonnen hatten. Die Verschmelzung kann keinesfalls erst, wie Robert, Marathonschl., 18 Hall. Wpr. 75 behauptet hat, bei der Stiftung oder vielmehr Neugestaltung der Hephaist(e)ia 421/420 erfolgt sein, da schon um 460 die Vbb. *E.* zugleich neben Hephaistos und Athena zeigen. Dieser Grund, auf den übrigens auch B. Graef, A. Jb. 13, 73 hingewiesen hat, wäre allerdings nicht beweisend, wenn, wie Reisch annimmt, schon bevor die schmutzige Liebesgeschichte aufkam, beide Gottheiten in Beziehung zu *E.* standen; allein dies wäre ein seltsames Zusammentreffen, zumal wenn drittens auch noch Athena und Hephaistos — wie ebenfalls von Reisch zugestanden wird — im athenischen Kult bereits verbunden waren. Nichts nötigt uns zu der Annahme, daß erst in Athen *E.* in diese Sage kam. Es liegt doch nicht fern,

anzunehmen, daß die beiden ionischen Sagen schon in Ionien im VI. Jahrhundert miteinander verbunden waren. Irrig ist die alte, auch von Reisch a. a. O., von Bury, *Cl. Rev.* 13, 307 f. und von Eitrem, Die göttl. Zwill. (*Vidensk. skr.* II) 80 f. gebilligte Annahme, daß *E.* und der (nicht ionische) Erechtheus ursprünglich identisch waren, die noch überboten wird durch die seitdem von B. Powell, *Erichthonios and the three Daughters of Cecrops* (nach dem Tode des Verfassers in den *Cornill Studies of Philology* herausgegebene Doktordissertation) S. 17 ausgesprochene Behauptung, daß außer Poseidon *[s. o.]* auch Kekrops ursprünglich mit *E.* identisch war. Powell nimmt an, daß Erechtheus-Poseidon-*E.*-Kekrops Bezeichnung der auf der Burg verehrten Schlange war, deren Kult Athena erst bekämpfte, dann aber ihrem eigenen Kult einfügte. Das sind vage und eben deshalb nicht zu widerlegende Vermutungen; beweisen aber läßt sich auch die von Reisch aufgenommene Ansicht nicht. Allerdings hat der ionische Sänger, der den Erechtheus nicht kannte, ihn mit *E.* verwechselt, und dieser Irrtum hat begreiflicherweise auch später noch manche Verwirrung angerichtet; die Athener aber haben ihren *E.*, der eigentlich ein Hermes (Hdb. 26, 13) war, von Erechtheus, einer Hypostase des Poseidon, gewöhnlich gesondert. Es ist deshalb auch nicht mit Bury, *Cl. Rev.* 13, 308 anzunehmen, das *E.* für *Ἐρεχϑοχϑόνιος 'Erdspalter' stehe und wie Erechtheus dem Poseidon entspreche.

Daß die ***Erinyen*** ursprünglich Schlangengestalt hatten, sucht J. Harrison, *JHSt.* 19, 213 ff.; 225 ff.; *Prolegomena* 213 ff. aus einigen literarischen und kunstarchäologischen Zeugnissen zu erweisen. Indessen ist die Schlange in der griechischen Literatur ein so allgemein gebräuchliches Gleichnis für alles Gespenstisch-Schreckliche und in der bildenden Kunst ein so beliebtes Attribut der Toten und ihres Kultus, daß es nicht angeht, Wendungen wie *δεινῆς δρακαίνης* (Aisch. *Eum.* 127), *Ἅιδου δράκαιναν* (Eur. *IT.* 286), *αἱματώπους καὶ δρακοντώδεις κόρας* (Eur. *Or.* 256), und Darstellungen wie die Schlange unter der fliegenden Gorgo oder Harpyie auf einem Vb. als '*survivals*' aus einer Zeit aufzufassen, in der man diese Wesen als Schlangen vorstellte. Um mehr als unbewußte Überbleibsel könnte es sich keinesfalls handeln, da in der gesamten Überlieferung die menschliche Gestalt der *E.*, Gorgonen usw. feststeht. Da ist es wirklich nicht abzusehen, warum die gelegentliche Vergleichung dieser Wesen mit Schlangen anders zu beurteilen sei als z. B. die noch häufigere Vergleichung der *E.* mit Hunden (Hdb. 406, 3); und selbst wenn die Schlangengestalt der *E.* alt sein

sollte, so war sie doch jedenfalls nicht die einzige Form, in der man sie sich vorstellte. Einseitig ist daher auch die weitere Behauptung, welche die Verfasserin Crusius u. E. Rohde nachschreibt, daß die *E.* ursprünglich die Totengeister selbst waren (207), worin ihr O. Seeck, Unterg. der antiken Welt 2, 423 vorangegangen war und S. Wide, AM. 26, 250 folgt. Natürlich konnte man auch den Toten als Urheber von Leiden fassen; daß aber gerade die *E.* ursprünglich aus dieser Vorstellung stammt, ist unerweislich; ja es ist sogar keineswegs so ausgemacht, wie J. Harrison glaubt, daß diese so naheliegende Vorstellung je bestanden hat und daß die von ihr aus ihren Vorgängern übernommenen Stellen wirklich so aufzufassen sind, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird; vgl. Hdb. 768, 2. Wenn Polemon (Hsch. δευτερόποτμος) sagt, daß ein einmal Totgesagter das Heiligtum der Semnen nicht betreten dürfe, so ist nicht sicher, daß dies Verbot, wie J. Harrison, *JHSt.* 20, 113 u. *Proleg.* 244 glaubt, deshalb erlassen war, weil ein einmal von der Unterwelt Verworfener den Unterirdischen nicht nahen sollte. Die Verfasserin, die prinzipiell die scharfe Begriffsformulierung für einen der schlimmsten Fehler der Mythologie erklärt, vermischt hier auch praktisch sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Vorstellungen. Verworfen ist der fälschlich Bestattete von den Hadesmächten nicht, da er ihnen durch das Begräbnis nicht angeboten gewesen ist; der Hauptzweck der Funeralriten ist vielmehr in alten Zeiten der gewesen, dem Toten die Rückkehr zu den Lebenden unmöglich zu machen, und daß diese Vorstellung auch hier maßgebend war, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß der δευτερόποτμος durch einen merkwürdigen Geburtsritus (Plut. *qu. Rom.* 5) der oberen Welt zurückgegeben werden mußte. Der Sinn der aus dem Zusammenhang gerissenen Worte Polemons ist freilich mit Sicherheit nicht festzustellen, aber am nächsten liegt es doch, sie auf die Zeit zu beziehen, die zwischen dem Begräbnisritual und dem Geburtsritual liegt, in ihnen also denselben Gedanken zu finden, den Plut. a. a. O. wahrscheinlich mit Unrecht verallgemeinernd ausspricht, daß in dieser Zeit die δευτερόποτμοι von den Heiligtümern ausgeschlossen waren; dann aber waren sie — gerade umgekehrt, als die Verfasserin meint — von dem Semnenkult als unrein und der Unterwelt verfallen ausgeschlossen. Aber selbst wenn J. Harrison die Worte richtig erklärt und die Sitte richtig gedeutet haben sollte, so bleibt es doch sehr seltsam, daß die Hadesmächte, die den δευτερόποτμος verstoßen haben, gerade Totengeister gewesen sein sollen; nach der griechischen Auffassung

ballottieren doch die Toten in der Unterwelt nicht darüber, wer in ihren Kreis aufzunehmen ist.

Eros nennt Boehlau, Phil. 60, 321 ff. den geflügelten, von einem Eber bedrohten, von Nymphen beschützten Epheben einer Kasseler Lekythos aus Korinth. Da Adonis selbst, der in dieser Kunst nicht mehr geflügelt dargestellt wird, ausgeschlossen sei, nimmt der Verfasser einen verschollenen Mythos an, in dem *E.* entweder wie Adonis durch das Untier getötet oder wie Dionysos zu den Nymphen ins Wasser gejagt wurde. *E.* soll hier als sterbender oder fliehender Frühlings- oder Vegetationsgott gedacht sein; Boehlau vergleicht Theognis 1275 B[4] und die von Usener besprochene Epiphanie des Eros auf dem Delphin. Alle diese Kombinationen sind unsicher, auch die an einen Einfall Dümmlers anknüpfende Vermutung Boehlaus, daß die Hydria, die eine der Nymphen schwingt, mit dem Gebrauch, die Adonisgärten in Scherben zu pflanzen, zusammenhänge. — Über Gualt. Schaller, *De fabula Apuleiana, quae est de Psyche et Cupidine*, Leipzig 1901 ist o. *[S. 321 f.]* berichtet. — Daß *E.* ursprünglich mit Nike gepaart war, die neben Pallas Athene dieselbe Stelle eingenommen habe wie *E.* neben Aphrodite und die schon auf der Vbb. in der Rolle eines weiblichen *E.* erscheine, daß mithin erst später Nike durch Psyche ersetzt wurde, folgert E. Petersen, R. M. 16, 57 ff. aus nicht überzeugenden Gründen.

Über ***Ešmun***, dessen einer sidonischer Tempel bei Bostan-esch-schech in den letzten Jahren gefunden u. z. T. ausgegraben wurde *[s. u.]*, handeln R. Dussand, *Le panthéon phénicien. Rev. de l' École d' anthropologie*, 14, 110 ff.; Babelon, *Le dieu Eschmoun c. r. AIBL.* 1904, 231—239 und besonders W. W. Graf Baudissin, ZDMG. 59, 459—522. Nach v. Baud. ist Ešmun die Trübung für eine ältere Form Ašmun, die sich in den hypokoristischen Namen Asmunis, Asmunius erhalten hat; der Name bezeichnete ursprünglich die 'Lebenskraft' (vgl. hebr. אַשְׁמַנִּים). Daß diese Ableitung lange Zeit gegolten und die Gottesvorstellung beeinflußt hat, kann in der Tat nicht bezweifelt werden; eine andere Frage ist, ob sie ursprünglich oder — wie bei antiken Gottesnamen so oft — nachträglich aufgekommen ist. Es scheint im Altertum mindestens noch zwei andere für die spätere Gottesauffassung wichtige Etymologien gegeben zu haben, von denen die eine ihn als den 'achten' bezeichnete, die andere ihn mit dem Worte 'Wachtel' in Zusammenhang brachte; beide Ableitungen sind, wie Graf Baudissin mit Recht hervorhebt, sprachlich bedenklich, aber

daraus darf natürlich die Richtigkeit der dritten nicht gefolgert werden. Demnach kann auch die weitere Schlußfolgerung des Verfassers, daß *E.* ursprünglich ein Gott des erwachenden Naturlebens — sei es im Frühling, sei es nach Beendigung der Dürre im Herbst — gewesen und als solcher Heilgott geworden sei, nicht als ganz unzweifelhaft gelten; daß er das letztere schon sehr früh wurde, scheint sicher, obwohl die Gleichsetzung mit Asklepios nur durch zwei direkte Zeugnisse, auch durch kein über das II. Jahrhundert v. Chr. hinausgehendes indirektes Zeugnis gestützt wird und nicht einmal die einzige geblieben ist, vielmehr im Mutterland von Haus aus mindestens neben der Ausgleichung des Gottes mit Dionysos *[s. o. S. 473]* und Hermes *[s. u. S. 495]* stand. — Als westsemitischer Gott läßt sich *E.* etwa seit dem VII. Jahrhundert nachweisen, wenn seine Gleichsetzung mit assyr. Jasumunu, Sam(u)nu, Samuna vom Grafen Baud. mit Recht angenommen wird. Im phoinikischen Mutterlande ist der Gott bisher — was aber leicht Zufall sein kann — nur in Sidon und Berytos bezeugt, ferner in Kypros und im karthagischen Reich. In Karthago scheint *E.* nicht neben Tanit, der Stadtgöttin, sondern neben deren Mutter Astarte gestanden zu haben; denn diese Göttin, nicht Tanit, wie gewöhnlich angenommen wird, ist, wie Graf Baudissin z. B. aus der Bezeichnung des Gottes als Ešmun-Aštart folgert, die Caelestis, die auf lateinischen Inschriften mit Aesculapius zusammen genannt und selbst als Heilgottheit verehrt wird. Der Verbindung mit der karthagischen Hauptgöttin, neben der er als Sohn oder auch als Geliebter einst einen gemeinsamen Kult in der alten Stadt gehabt zu haben scheint, von der er aber gesondert einen Tempel auf Byrsa erhalten hatte, verdankt *E.* nach dem Verfasser seine hohe Stellung im römischen Karthago. Auch in Sidon stand *E.*, wie Graf B. aus der gemeinsamen Verehrung beider Gottheiten im Hause Ešmunazars folgert, neben einer Astarte; es scheint dies jedoch nicht die Caelestis zu sein, die nach dem Verfasser vielmehr der עשתרת שם בעל entspricht, also mit dem Ba'al von Sidon gepaart war, sondern ע״ שמם אדרם (A. Šamim Addirim) *[s. u.]*. Es soll sich dies etwa so erklären, daß in Karthago *E.* durch seine hohe Verehrung an die Stelle des Ba'al trat, und daß die Himmelsastarte ihre Bedeutung an die andere Astarte, die in Karthago Tanit genannt worden sei, abgab. — Über den sidonischen Kult des *E.* handelt ausführlich Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 5, 207 ff; 249 ff; 6, 162 ff. Das ausgegrabene Heiligtum *[s. o.]* ist von König Bodaštoret erbaut; verschieden von ihm ist ein von Ešmunazar II errichteter

Tempel zu Šamim Addirim [s. o.] und eine im Libanon auf dem Dschebel Siddiqa bei einer Quelle, deren antiker Name 'Ēn Jidlel bei Qadeš überliefert ist, gelegenen Kultstätte, die Cl.-G. als die Wiege des für die politische Geschichte der Dynastie von Sidon so bedeutungsvollen *E.*-kultes betrachtet. Vgl. u. ['*Sydyk*']. Der Name Šamim Addirim bezeichnet nach Clermont-Ganneau a. a. O. 5, 298 die Stelle, wo die Sonne von einem bestimmten Ort (in Sidon) aus gesehen, am Sommer-Solstitialtag aufzugehen scheint: der Gegensatz dazu (Ort des Sonnenaufgangs am 21. Dez.) soll Šamim Rumim heißen. Daß in Sidon *E.* als Planet Hermes gefaßt wurde, folgert Cl.-G. 5, 380 aus einer arabischen Nachricht, wonach in Sidon Otārēd, d. h. der Planet Mercur, verehrt ward. Er vermutet, (ebd. 6, 288), daß man diesen Ešmun-Hermes von Sidon dem Melkart-Herakles von Tyros gleichstellte, und daß deshalb ein Tyrier und ein Sidonier auf Delos eine Weihinschrift *Ἑρμεῖ Ἡρακλεῖ* gesetzt haben.

Eubuleus war nach Heberdey, Festschr. für O. Benndorf 115, dem sich O. Rubensohn, AM. 24, 58 anschließt, am rechten Rand des Lakrateidasdenkmals dargestellt. Aber nach Philios, AM. 30 ist Eubuleus auf dem Rlf. schon unter dem Namen Pluton erhalten, der in der zu dem Rlf. gehörigen Inschrift fehlen würde, wenn er nicht als mit Eubuleus identisch gedacht war; jener fackeltragende Jüngling rechts gehört nach Philios vielmehr der Familie des Dedikanten an; es ist dessen ältester Sohn; ihm kann der Vater, wie dies der Fall ist, den Rücken zuwenden, was dem Gott gegenüber sehr unpassend sein würde.

Euchaites s. u. [*500 'Hades Εὐχ.'*].

Eudromos, der Heros von Delphoi, *BCH.* 23, 611 wird von v. Prott, Herm. 34, 251 mit dem eleusinischen Telesidromos verglichen.

Europa vgl. u. [*S. 537 'Kadmos'*]. — Die N. ***Europos*** usw. hält Fick, Vorgriech. Ortsn. 21 für geschickt graezisierte vorgriechische Benennungen.

Euryalos, der S. des Odysseus und der Euippe, wurde nach Vürtheim, *Mnemos.* 29, 57 in der gln. Tragödie des Sophokles durch den eigenen V. getötet, wie es Parthenios *Erot.* 3 angibt, nicht (Eust. π 118, 1796, 52) durch Telemachos. Der Zweck von Sophokles' Erfindung war, Odysseus' grausigen Tod von Sohneshand durch eine ähnliche Untat vorzubereiten und zu rechtfertigen.

Den ***Eurypylos***, der in der Sage von Patrai das Dionysosbild bringt, setzt Usener, Sintfluths. 100 ff. dem argivischen

Pylaochos gleich, dem 'Torwart der Unterwelt', dem die Argiver bei der Erweckung des Dionysos ein Lamm in die Tiefe des alkyonischen Sees versenkten: das Bild soll also an die Stelle des Gottes selbst getreten sein und die Sage von Patrai dem weitverbreiteten Legendentypus angehört haben, der von der Aussetzung und Rettung eines Kindes in der Truhe erzählte.

Euxantios ist nach v. Wilamowitz-Möllendorf, GGA. 1898, 128 *ὁ κατ' εὐχὴν ἄντιος ἐλθών*; er soll ursprünglich Sohn eines Gottes gewesen sein, daher erklärt sich nach W.-M. der Name seiner Mutter Dexithea. Dagegen faßt Jebb, *Mél. Weil* 225 ff. *E.* als Eponym der milesischen Familie Euxantidai, die ihren Namen von dem bei ihnen erblichen Gewerbe des feinen Wollekrempelns haben sollen, sich aber emporschwangen und sich in Anknüpfung an die milesischen Minossagen einen Stammbaum zulegten.

Bonus Eventus erscheint mit Fortuna auf einem nahe dem Legionslager Isca in Britannien gefundenen Stein. Während der mit andern Gottheiten, z. B. Iuppiter Optimus Maximus oder mit Domna Re[gina] und Domnus gepaarte *B. E.* sonst Barbarengöttern entspricht, ist nach A. v. Domaszewski, Westd. Zs. 24, 73 ff. bei dem englischen Stein an den echt römischen mit Fortuna gepaarten *B. E.* zu denken. Echt römisch ist auch die Kleidung: der über der Toga getragene Schurz ist der *limus* (Verg. *A* 12, 120 mit Serv.). Daß *B. E.* ursprünglich ein Saatengott war, wie auch Wissowa, Hdb. 215 f. annimmt, folgt weder aus dem Gebetsformular Cato *agr.* 141 noch aus Varro *r r* I. 1, 6.

Die auf den Inschriften der mit der *honesta missio* geehrten *equites singulares* genannte *Felicitas* vertritt nach Wissowa, *Strena Helbigiana* 337 ff. (vgl. Rel. d. Röm. 122, 9) ebenso wenig als die oft neben ihr erwähnten Göttinnen Salus, Fortuna und Victoria eine germanische Gottheit, wie Zangemeister, Heidelb. Jbb. 5, 45 ff. angenommen hatte, sie unterscheidet sich also in dieser Beziehung von den ebenfalls auf diesen Inschriften genannten Göttern Mars, Hercules und Mercurius, die in der Tat römisch verkleidete Germanen zu sein scheinen. Die *F.* dieser Inschriften ist nach W. von der *F. imperii* der Arvalbrüder nicht zu trennen und auf das unter der Regierung eines Kaisers dem Staate beschiedene Glück zu beziehen.

Feronia hält W. Schulze, Gesch. der lat. EN. 165 für eine etruskische Göttin. Nach ihr sollen die Ferennii heißen, deren Ahnherr nach Sch. Herulus (V *A* 8, 564; H. = Ferulus, Ferle) war.

Fortuna s. u. *['Tycha']*.

Ganymedes will Faust in der o. *[S. 415]* erwähnten Abhandlung als „Morgenrot" erweisen. Weil der Morgen die Wolkenherden bringt, soll *G.* ein Hirt genannt werden. — Nach G. Kaibel, GGN. 1901, 493 f. ist *G.* dagegen ursprünglich ein kleinasiatischer ithyphallischer Gott der Knabenliebe gewesen. — Einen *G.* hatte Curtius in dem Münchener 'Ilioneus' vermutet; H. Lucas, *RA.* 41, 1 ff. nimmt diese Vermutung auf und vergleicht den Torso eines kauernden Jünglings, an dessen Schenkel sich ein Hund schmiegt (Reinach, *Rép.* II, 812, 1). Die Flügelspuren, wegen deren Joubin in dieser Gruppe in Nîmes einen Eros vermutet hatte, hält Lucas für modern (?). — *G.* stellt nach Amelung, *RA.* 4, 343 der von Furtwängler auf Euphranor zurückgeführte 'Paris' vor: dieser hätte nach dem Verfasser nicht ohne Schamhaare dargestellt werden dürfen, während für *G.* knabenhafte Bildung gerade gegeben war. — *G.* symbolisiert nach Altmann, Ö. Jh. 6, 77 auf römischen Waffen den Feind, der von dem siegreichen römischen Adler hinweggerafft wird.

Ge. Über Dietrich, 'Mutter Erde' ist o. *[S. 351 f.]* berichtet und hier nur nachzutragen, daß nach dem Verfasser die von ihm erschlossenen Vorstellungen von *G.* im Mysterienkult fortleben, wie ihn am deutlichsten die unteritalischen Goldtäfelchen lehren, daß aber auch einige Formen des öffentlichen Kultus wie die *γενέσια* oder *νεκύσια* und einige Stellen attischer Schriftsteller (Aisch., *χοηφ.* 128 ff.; 148 ff.; *ἑπτ.* 16 ff., 69; Eur. *Ἴων* 542; Plat. *Μενέξ* 237 a ff. u. aa.) aus ihnen erklärt werden. — — *Epikleseis*: *G. Ἀνησιδώρα* s. u. *['Pandora']*. — *G. Καρποφόρος.* Das Agalma der *G.* auf der Akropolis, das Paus. I, 24, 3 erwähnt, muß nach Morgan, *Raingods and Raincharms (Transact. and Proc. Amer. Phil. Assoc.* 1901, 94 f.), wenn die an dieser Stelle gefundene Inschrift *Γῆς Καρποφόρου κατὰ μαντείαν* wenigstens dem Wortlaut nach die ursprüngliche Widmung wiedergibt, ganz jung sein, da sich diese Epiklesis Ges erst in der späteren Zeit findet. Wahrscheinlich ist die Inschrift in der Kaiserzeit, der sie den Buchstabenformen nach angehört, auch konzipiert worden. Ist dieser Schluß, der sich allerdings nur auf das vielleicht zufällige Fehlen älterer Testimonia stützt, richtig, gehört dagegen das *ἄγαλμα* selbst, wie es in der Tat scheint, der Blütezeit an, so würden wir an die in der Inschrift gegebene Deutung nicht unbedingt gebunden sein. Nach M. stellte das Bild gar nicht Bitte um Regen, sondern die Bitte für die Giganten dar; nur weil Paus. von diesen nichts wußte, hat er das Werk mißverstanden. Auf dem von Furtwängler verglichenen Siegeldruck einer attischen Tct.pyramide (III./IV. Jahr-

hundert) erkennt M. vielmehr eine der Mainaden, obwohl diese sonst, wie M. selbst mit Recht hervorhebt, nicht auf Wagen fahren. — Die hier vorgeschlagene Deutung des vielumstrittenen Kunstwerks auf der Burg ist, so nahe sie zu liegen scheint, wenig glaublich. Gewiß wird der unbekannte Künstler durch den für die Gigantomachie geschaffenen Typus bestimmt sein; aber schwerlich hätte er die für die Giganten flehende Göttin ohne ihre Söhne dargestellt, noch weniger hätte ein Orakel die Darstellung eines so seltsamen Stoffes gefordert, und sicherlich lag es für Pausanias näher, eine solche Darstellung, wenn sie existierte, auf die Gigantomachie — die er sicher kannte — zu beziehen, als auf ein Gebet um Regen. — *G. Κουροτρόφος.* Das von Thuk. 2, 15 erwähnte Heiligtum der Ge kann nach Farnell, *(l. Rev.* 14, 373 nicht, wie Dörpfeld meint, das der *K.* sein, die mit Demeter *Χλόη* zusammen am Eingang der Akropolis verehrt ward und die erst Pausanias als Ge bezeichnet; vgl. u. *[548 'Kurotrophos'].* — *G. Μάχαιρα* s. u. *[Τελεσσφόρος[.* — *G. Πανδώρα* s. u. *['Pandora'].* — *G. Πανταρέτα* stellt nach der Dedikationsinschrift eine zu Phayttos oder Phaistos in Thessalien gefundene hellenistische Büste dar. Joubin, der sie herausgegeben hat (*RA.* 34, 329 ff.; *Pl.* 12), vermutet, wahrscheinlich mit Recht, daß der Dedikant *Καινεύς* sein Geschlecht von dem gln. Lapithen ableitete und daß dieses Geschlecht den Kult der Erdgöttin verwaltete. Scharfsinnig wird damit der Mythos von dem Versinken des Kaineus in der Erde kombiniert. Nicht richtig dagegen stellt J. das Patronymikon des jüngeren Kaineus, *Πειθούνειος* zu Peirithoos. Erwägenswert ist die Vermutung, daß die Kunstform der Büste aus dem im Anfang des V. Jahrhunderts geschaffenen Typus der aus der Erde aufsteigenden Ge entstanden ist. — *G. Πρωτογόνος* war nach Diels, Festschr. für Gomp. 1 ff., Fragm. der Vorsokr. 459, 12 und Gilbert Murray bei Jane Harrison, *Proleg.* 667 auf einem der unteritalischen Goldtäfelchen genannt; vgl. u. *['Pandora']* und Roscher, ML. 3, 2257. — *Ge Μάχαιρα Τελεσσφόρος*, theban. Inschr. (*CIGS.* I, 2551): Vollgraff, *BCH.* 25, 363, der Orph. *h* 26, 2 u. 10 vergleicht und den Kult mit den zahlreichen boiotischen Heiligtümern der früh mit *G.* ausgeglichenen Kybele zusammenbringt. — — ***Kunstdarstellungen***: Furtwängler u. Reichhold, Griechische Vasenmal. I, 276 ff. vermuten, daß die auf dem rf. Vb. aus Vulci neben dem von Apollon bedrohten Tityos stehende Frau nicht Leto, wie man früher allgemein annahm, sondern *G.* sei, die für den Sohn vergeblich Fürsprache einlegt, und daß 'in der alten Dichtung,

auf deren Spuren wir durch die Vbb. gestoßen sind, die Vertreibung der *G.* aus ihrem Orakelsitz zu Pytho mit der Rache, die Apollon an ihrem Sohn Tityos nahm, verbunden war'. — *G.* auf einem Kentauren sitzend und diesen säugend, Darstellung der vier Elemente im *cod. Vindob.* 2600, 30 r und im *cod. Monac.* 2655, *fol.* 104: G. Thiele, Hermes 32, 72.

Als Reden des *Genius* sind nach Th. Birt, Philol. 63, 437 ff. diejenigen Stellen Catulls anzusehen, in denen der Dichter scheinbar sich selbst anredet. Der Genius soll hier als der dauernde Ratgeber oder als das bessere Ich gedacht sein.

Gennaios, der löwenförmige Gott von Heliopolis, lebt nach Dussaud, *RA.* 4, 230 in den arabischen Djinn fort, deren Ableitung von Genius bekanntlich schon Nöldeke bestritten hatte. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient* V, 159 ff. erhebt Zweifel gegen die Existenz dieses Gottes. Vgl. Hdb. 1583, 1.

Über mauerbauende *Giganten* s. o. *[423]*.

Glaukos ist nach Usener, Rh. M. 53, 351 Bezeichnung des Meergottes gewesen (vgl. Hsd. *Θ* 440 *γλαυκή = θάλασσα*); daher wird als Bellerophons Vater statt Glaukos auch Poseidon genannt, und die ionischen Fürsten führten ihr Geschlecht teils auf *Gl.*, teils auf andere Hypostasen ihres Bundesgottes Poseidon zurück.

Die *Gorgonen*vorstellung ist nach Elworthy (vgl. *Folklore* 14, 212; 16, 350) nach dem Oktopus gebildet. — Die Versuche, die nur von Eur. *Ion* 224 erwähnten *G.* zu den Seiten des delphischen Omphalos mit anderen delphischen Kunstwerken, z. B. den von Paus. 10, 24, 4 genannten Moirenstatuen, an die Verrall dachte, zu kombinieren, sind gescheitert. Studniczka, Herm. 37, 258 ff. schreibt bei Eurip. *ἀμφὶ δὲ γοργ[ὼ χρυσοφαέννω Διὸς οἰωνώ]* und bezieht die Worte — vielleicht mit Recht — auf die beiden Adler am Omphalos. Jane Harrison, *BCH.* 24, 261 geht dagegen von der gewiß falschen Vermutung Ridgeways, *JHSt.* 20 S. XLIV aus, daß das Gorgoneion ursprünglich der Ziegenkopf der *αἰγίς* gewesen sei, und schließt, daß um den Omphalos zwei Aigides, Ziegenfelle, gebreitet gewesen seien, deren Köpfe man später als Gorgonen und noch später als Adler gebildet habe; Reste der *αἰγίδες* sollen die Wollefäden sein, mit denen der *ὀμφαλός* umwickelt wurde. Letzteres ist eine willkürliche und ganz unwahrscheinliche Annahme *[s. o. S. 244 f.]*; ebensowenig glaublich ist Ridgeways Vermutung über die Entstehung des Gorgoneions; aber selbst wenn beide Hypothesen sicher richtig wären, müßte man J. Harrisons Kombination schon deshalb zurück-

weisen, weil keine Darstellung des delphischen Omphalos diese Gorgoneia zeigt. — Eine sehr seltsame, auch mythologisch wichtige Darstellung des Gorgoneions auf einem altkorinthischen kugligen Aryballos veröffentlicht Furtwängler, *Strena Helbigiana* S. 86; vgl. 90. Der ganz tierisch gebildete Kopf hat an beiden Seiten Auswüchse, die F. für Flossen hält. Das Gorgonion soll auf dem Unterweltsfluß schwimmend dargestellt sein; vgl. λ 634 und Gorgyra, die Gattin des Acheron.

Hadad Ramman. Über die frühe Ausgleichung dieses Gottes mit verschiedenen syrischen Lokalgöttern, die in der hellenistischen Zeit — meist als Zeus — eine bedeutende Stellung einnahmen, wie Zeus von Doliche, Rhosos, Rhaphaneia, Gabala usw. handelt ausführlich Dussaud, *RA.* 1, 365.

Hades. Der *Name* ist auch in der Berichtsperiode viel umstritten worden. Auf Cooks (*Class. Rev.* 17, 175) Deutung, der in Ἀΐ-δης den 'Erd-Zeus' sieht, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden, da diese dem Sinne nicht entsprechende Ableitung, formal in ihren beiden Bestandteilen unmöglich ist. Aber auch die früher vorherrschende, noch im Hdb. 399, 5; 1182, 2 aus sachlichen Gründen — natürlich mit allem Vorbehalt — empfohlene Deutung 'der Unsichtbarmachende' und die entsprechende von Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertk. 879 von der Lokalbezeichnung ausgehende Erklärung von Hades als 'Ort der Unsichtbarkeit' bieten große Schwierigkeiten; abgesehen von der vielleicht durch Suffixwucherung zu erklärenden Form *Αἰδωνεύς* läßt sich auch das Nebeneinanderstehen der drei Formen Ἄϊς, Ἀΐδης, Ἅιδης bei der Annahme, daß die Wurzel *Ϝιδ* im zweiten Bestandteil stecke, bisher nicht erklären. Aber auch die Ableitung von *αἰϜ(ών)* erklärt die attische Form schwerlich, da die frühere Annahme einer unorganischen attischen Aspiration nicht mehr haltbar erscheint. Diesem Bedenken werden Wackernagels Deutung von *H.* = *ΣαιϜίδης* (vgl. *saevos*), dem sich neuerdings auch Brugmann, Gr. Gramm.[3] 49 und Danielsson, Indog. Forsch. 14, 387 angeschlossen haben, und die in neuester Zeit (vgl. z. B. v. Wilamowitz-Möllendorff, Griech. Trag.-übers. 3, 171) sehr beliebte Zusammenstellung mit *αἶα* gerecht. — — *H. als Gott. Epikleseis: H. Εὐχαίτης* ist nach v. Prott, AM. 24, 257 auf einer klarischen Inschrift (Buresch Klaros 82 Z. 23) genannt. — *Κλυτόπωλος* heißt *H.* nach v. Wilamowitz-Möllendorff, AM. 29, 297, weil er die Seelenrosse beherrscht. Ähnlich denkt Stengel, Arch. f. Rlw. 8, 203 ff. *[vgl. o. S. 349 f.]* an die chthonische Bedeutung des Rosses. — Pluton

Πανασφάλιος mit Zeus und Poseidon genannt in metrischer Votivinschrift aus Mitylene, AM. 24, 358. — — *H. als Unterwelt:* Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn 1903 will das gleichzeitige Vorkommen mehrerer verschiedener Vorstellungen vom *H.*, insbesondere das Nebeneinanderbestehen des Glaubens an ein unterirdisches und an ein am Okeanos gelegenes Totenland erweisen. Darin hat er recht; aber er bringt nichts Wesentliches zur Unterstützung dieser Ansicht bei, zieht auch nicht die Konsequenzen für die Nekyia der Odyssee. Die Untersuchung verliert sich oft in Einzelheiten, über die am besten gesondert berichtet wird, soweit sie sich überhaupt zur Besprechung eignen. Offenbare Fehler der wahrscheinlich sehr schnell hingeworfenen Arbeit (Berl. phil. Wochenschr. 24, 945) brauchen hier nicht erwähnt zu werden. — Die *Totenrichter* hat bekanntlich Rohde Ps. I^3 307 für eine späte, bei Homer noch unbekannte und niemals wirklich populär gewordene Vorstellung erklärt. Der große Pfadfinder hat hier merkwürdigerweise seine eigenen Bahnen verlassen (vgl. Hdb. 862 ff.); jede neuere Untersuchung hätte dies zeigen, Rohde durch Rohde widerlegen und außerdem darauf aufmerksam machen müssen, daß λ 568 doch nur auf eine bei den Hörern oder Lesern als bekannt vorausgesetzte Vorstellung hinweist und daß man schon deshalb nicht berechtigt ist, den Zusammenhang, in dem Minos hier erscheint, als maßgebend für die Entstehung der Vorstellung zu betrachten. Überdies ist weit wahrscheinlicher, daß sich die Vorstellung von dem gerechten irdischen Richter aus der von dem Richter entwickelte, der im Jenseits über die irdischen Taten der Menschen urteilt, als daß Minos, weil er auf Erden ein passionierter Richter gewesen war — wovon der Mythos gar nichts weiß —, auch noch im Hades fortfährt, über die zwischen den Schatten sich erhebenden Zwistigkeiten — von denen sonst ebenfalls nicht die Rede ist — zu richten. Wie auch der Dichter selbst sich Minos vorgestellt haben möge, seine Quelle muß ihn wie die spätere Zeit als den Bestimmer des Schicksals der Seelen, als den Richter der irdischen Taten gekannt haben. Es widerspräche aller Analogie, wenn die Mystik des VI. Jahrhunderts, die sicher das Totengericht kannte, diese Vorstellung nicht, wie die meisten übrigen aus vorepischen Überlieferungen geschöpft, sondern durch Umdeutung einer Stelle der *Odyssee* gewonnen hätte. Die Aufgabe, Reste dieser mit Sicherheit vorauszusetzenden ältesten Vorstellung hervorzuziehen, ist von Ruhl, *De mortuorum iudicio* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vor-

arbeiten, II, 2) Gießen 1903 nicht gelöst worden. Was er bietet, ist eine fleißige und im ganzen vollständige Materialsammlung; etwas wirklich Neues kann schon deshalb nicht gewonnen werden, weil sich der Verfasser über die eigentlichen Probleme nicht klar geworden ist. Die Anordnung ist in der Hauptsache chronologisch, wie es bei solchen Anfängerarbeiten gewöhnlich und hier nur deshalb nicht zu bedauern ist, weil der Verfasser zur Feststellung einer Entwicklung doch nicht gelangt. Daß die von Platon beeinflußten Prosaiker in I, 3—5 zusammen behandelt sind, ist eine zu billigende Ausnahme von der chronologischen Reihenfolge; allerdings hätten auch die platonisierenden Dichter hier mitbehandelt werden sollen. Daß die römischen Dichter in II von den Griechen ganz getrennt erscheinen, wird durch die Einführung einzelner römischer Rechtsgebräuche nicht gefordert und macht den Zusammenhang unübersichtlich, weil dadurch noch mehr, als es schon durch die äußerliche Aneinanderreihung der Zeugnisse nach der Zeit der Schriftsteller bedingt ist, das Zusammengehörige zerrissen wird. In der Erklärung der zitierten Stellen bietet der Verfasser selten etwas Neues, folgt aber in der Regel den besten vorhandenen Deutungen. Mit Recht tritt er S. 41 Rohde in der Auslegung der platonischen *Apologie* entgegen, aber leider nicht auch in Beziehung auf λ 568. — Die *Strafen* der Büßer in der Unterwelt versucht S. Reinach, *Rev. arch.* 1903 [1] 154 ff. aus mißverstandenen graphischen Darstellungen zu erklären. Genreszenen, wie die Darstellung des Mannes mit dem Esel, aus der die Oknossage *[u. 575]* entstanden sein soll, und Abbildungen von Gestorbenen in einer charakteristischen Situation ihres Lebens, z. B. der Danaiden, die, weil sie als Brunnengräberinnen galten (Hsd. *fr.* 49 Rz.), mit Schöpfgefäßen dargestellt wurden und deshalb später, als man das Bild nicht mehr verstand, als ewige Schöpferinnen, als Wasserträgerinnen mit durchbrochenen Sieben galten, insbesondere aber Darstellungen der Gestorbenen in der Stunde ihres Todes sollen den meisten Strafen in der Unterwelt als Quelle zugrunde liegen. Als Beispiele der letzteren Gattung werden z. B. diejenigen Sagen angeführt, in denen dem Bestraften die Leber ausgefressen wird; das Bild, aus dem diese Mythen sich entwickelten, stellte nach R. bloß die Leiche des plötzlich Getöteten und nicht Bestatteten von Raubvögeln gefressen dar. Einen Beweis dafür, daß solche Mißverständnisse möglich waren, erblickt der Verfasser in der Sapphosage. Bekanntlich war das Leben der lesbischen Dichterin schon in der Komödie in das Gebiet des

Mythos gezogen worden; es kann daher nicht befremden, wenn in dem *Cupido crucifixus* des Ausonius (*id.* 6) ein Gemälde der Unterwelt beschrieben wird, auf dem unter anderen Heroinen auch Sappho erscheint, die in ihrem Liebeskummer den Sprung vom Leukatefelsen droht. Aus einer solchen Darstellung soll sich erklären, was wir in der Apokalypse von Akhmin lesen, daß homosexuelle Perversität in der Unterwelt bestraft werde, indem die Schuldigen sich immerwährend von einem hohen Felsen herabstürzen müßten. Rein zufällig kann in der Tat das Zusammentreffen dieser Vorstellung, die Reinach gewiß mit Recht als aus älterer Überlieferung stammend betrachtet, und der späteren Sage von den geschlechtlichen Perversitäten Sapphos kaum sein; allein der Zusammenhang ist schwerlich durch die Annahme herzustellen, daß ein Bild von der Art des von Ausonius beschriebenen mißverstanden sei. Wer die von dem Felsen sich stürzende Frau als zu einer ewigen Strafe verurteilt betrachtete, konnte in ihr nicht mehr Sappho sehen, da er sich sonst des Sprunges vom leukadischen Felsen erinnert hätte; dagegen konnte niemand in dem Sprunge die Strafe für Homosexualität finden, der nicht die Frau als die *mascula Sappho* auffaßte. Die beiden Voraussetzungen, auf denen R.s Kombination beruht, schließen sich also gegenseitig aus. Auch die übrigen Vermutungen des Verfassers, über die unter 'Prometheus', 'Salmoneus', 'Sisyphos', 'Tantalos', 'Theseus', 'Tityos' berichtet werden wird, scheinen mir nicht das Richtige zu treffen. Bei einem Teil dieser Büßer ist die Herleitung aus einem mißverstandenen Gemälde nur unter der Voraussetzung möglich, daß schon vor der Blütezeit des Epos die bildende Kunst eine Bedeutung für den Mythos hatte, die allem, was wir sonst über ihre Entwicklung wissen oder erschließen können, widerspricht; Kombinationen, die an sich mindestens sehr zweifelhaft sind, könnten selbst dann nicht durch das ebenfalls ganz hypothetische Fortleben der mykenischen Kultur und durch die Funde von Knossos, wie es der Verfasser meint, gestützt werden, wenn wirklich derartige Darstellungen gefunden wären, wie sie hier vorausgesetzt werden. Allein auch bei Salmoneus und Theseus, die in der Überlieferung erst später als Büßer erscheinen, ist die von Reinach behauptete Entstehung der Sage nicht wahrscheinlich. Wohl haben die bildenden Künstler in richtiger Einsicht der ihnen gesteckten Schranken neue Mythenformen geschaffen, wie z. B. hinsichtlich des Todes des Astyanax bei der Zerstörung Ilions; allein solche Sagenversionen bleiben in allen Fällen, die wir kon-

trollieren können, auf die bildende Kunst beschränkt. Diese steht auf dem Gebiet der Sage zur Dichtkunst nur im Verhältnis der Empfangenden; was sie dafür gegeben hat, liegt anfangs auf dem Gebiet der Körperlichkeit der Götter und — in beschränktem Maße — der Heroen, später kommen dazu die symbolischen Attribute. Überdies ist die Annahme, daß diesen Überlieferungen graphische Darstellungen zugrunde liegen, überflüssig. Wenn die Idee der Wiedervergeltung nach dem Tode — was aber nicht erweislich ist — den älteren Griechen, wie Reinach meint, fremd gewesen sein sollte, würde sich ihr Auftreten in der späteren Literatur auf anderen Wegen, z. B. durch das nachträgliche Eindringen orientalischer Vorstellungen, leichter erklären lassen als durch die Annahme des Mißverständnisses einer Kunstdarstellung, die doch nur im einzelnen Fall, nimmermehr aber für ganze Mythenklassen wahrscheinlich gemacht werden könnte. — Überaus merkwürdig ist eine Darstellung des Hades auf dem einst den Türsturz der Grabkammer eines rhodischen Schulmeisters zierenden Relief, das Fr. Hiller von Gärtringen in der Berl. arch. Gesellsch., März 1892 (Arch. Anz. 1902, 20) besprochen und mit K. Robert, Herm. 37, 121 ff. herausgegeben hat. Daß eine Hadesszene dargestellt war, wird durch die Gestalten des Hermes, der Persephone und des thronenden Pluton an dem linken Ende des hierher gehörigen Teiles des Frieses sichergestellt; dagegen ist der übrige Teil der Komposition nicht mit völliger Sicherheit zu deuten. Nach der scharfsinnigen Erklärung der Herausgeber sind zwei Gruppen, die Seligen und die Verdammten, gegenübergestellt. Jene werden außer durch den Grabesherrn Hieronymos repräsentiert durch einen sitzenden Mann und eine ebenfalls sitzende Frau; die zweite Gruppe bilden eine stehende Frau mit Schmetterlingsflügeln, die einen Stab oder einen Zweig in der Hand trägt, eine sitzende verhüllte Frau, die den Kopf in die Hand stützt, endlich eine in ihren Verhältnissen weit größere, aber nur halb über die Erde herausragende Frau in schräger Stellung. In der letzteren erkennen die Herausgeber eine zum Absturz in den Tartaros verurteilte Seele; dann ist die stehende Frau mit den Schmetterlingsflügeln, die wie gebietend oder strafend dasteht, Nemesis, die hier und auf einer Reihe bereits bekannter Monumente, weil sie als Rächerin der Seelen gedacht wird, mit dem Attribut dieser, den Schmetterlingsflügeln, dargestellt sein soll. Ist diese Deutung, die Ruhl, *Mortuorum iudic. [o. 501]* 97 akzeptiert, richtig, so werden wir mitten in die orphische Eschatologie hineingeführt, und dann mag, wie die Herausgeber 'unter jedem mög-

lichen Vorbehalt' vermuten, jene verhüllte Frau die Nymphe der Quelle Lethe darstellen, an der nach den Tafeln von Petelia die Verdammten vorbeiziehen müssen. Das Interesse des Denkmals liegt also darin, daß hier vielleicht orphische eschatologische Vorstellungen wiedergegeben sind. Zwar sind bekanntlich diese auch früher schon oft auf Denkmälern wiedergefunden worden, ohne daß sich die Deutung bestätigt hätte, aber diesmal ist die Erklärung — auf die freilich noch keine weiteren Schlüsse gebaut werden dürfen — sachlich wahrscheinlicher, und auch das ungefähr zeitliche Zusammentreffen des vermutlich dem II. Jahrhundert v. Chr. entstammenden Reliefs mit den unteritalischen Goldplättchen spricht für die Möglichkeit, daß hier der Sinn des Denkmals richtig erkannt ist. — Einen neuen antiken Totentanz auf einem jetzt im Louvre befindlichen schönen Kantharos von emaillierter Tct. veröffentlicht Pottier, *RA*. 1, 12 ff. Im Gegensatz gegen die bekannten Gefäße von Boscoreale führen die Skelette dieses Kantharos einen wirklichen und zwar orgiastischen Tanz auf.

Hadranos, der Vater der Palikoi, war nach Lévy, *RA*. 34, 275 ff. vielleicht ursprünglich ein Kriegsgott, da sein Kultbild eine Lanze getragen zu haben scheint (Plut. *Tim*. 12; Mzz.); nur weil in seinem Tempel eine ewige Lampe brannte, haben ihn die Griechen dem Hephaistos gleichgesetzt; Zeus heißt er als der Hauptgott Siziliens. Sein Name ist nach L. semitisch, er ist identisch dem Hadran, dem Paredros der Atargatis von Hierapolis, den Melito nennt, und dem Hadran oder Hadaran einer nahe bei Ba'albek gefundenen lateinischen Inschrift.

Harpyien s. o. *[S. 437 f. 'Boreaden']*.

Hekate Ἄγγελος. Daß der Mythos bei sch. Theokr. 2, 12 durch die Vermittelung Apollodors wirklich auf Sophron zurückgeht, weist U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Hermes 1898, 207 nach. — *H. Ἀμείβουσα Βρύκισσα?* Pergamenischer Zaubertisch: Wünsch, Ant. Zaubergerät aus Perg. I, 6, S. 27, der den Namen als 'Fresserin' deutet. — *H. δᾳδοφόρος* und *μελανόκολπος* ist nach J. Harrison, *Cl. Rev*. 12, 140 f. die Mondgöttin, s. u. *['Selene']*. — *H. Νυχίη* auf dem o. erwähnten Zaubertisch. — *H. Οὐρανεία*, Grabinschrift aus Temenothyrai, AM. 30, 327. Vgl. dazu Dracont. *carm. min*. 10, 187 *Tu caelo, Cynthia, regnas*. — *H. Φοιβίη* auf dem o. erwähnten 'Zaubertisch' aus Pergamon.

Hektor. Die Angabe von *H.*'s Grab in Theben erklärt Crusius, Sitzb. Ba. AW., 1905, 760 ff. für mythologisch wertlos. Die Thebaner sollen — vielleicht während der Kämpfe um die

Hegemonie — die Gebeine des Heros der Stadt, gegen den ihre Vorväter von allen Griechen allein nicht gekämpft hatten, nach ihrer Stadt geschafft haben. Vgl. jedoch die im Hdb. 303, 8 hervorgehobenen sonstigen Beziehungen zwischen Theben und der Troas. — *H.*'s Schleifung, genau der *Ilias* entsprechend, sf. Vb. aus Klazomenai, I Hälfte des VI Ih.'s, AM. 23, T. VI, besprochen von Zahn ebd. 38 ff. — *H.*'s Lösung. Das von Benndorf, *Ann. dell' inst.* 1866, 241 ff. gegebene Verzeichnis der Abbildungen vervollständigt L. Pollak, AM. 23, 169 ff. anläßlich der Veröffentlichung eines jüngeren sf. Vb.'s, das mit Priamos zwei Frauen, darunter Hekate, darstellt. Diese bisher nur aus römischen Skphgen und spätesten Schriftstellern bekannte Sagenfassung hat nach P. ein Lyriker geschaffen.

Helena. Daß es in der *Ilias* eine Schicht gibt, in der *H.* nicht geraubt und nicht zurückgeführt wurde, bestreitet mit Recht Valeton, *Mnemos.* 26, 1898, 398 ff. — Über Costanzis Deutung der Mythen vom Raube und der Zurückführung *H.*'s s. o. *[S. 20]*. — Daß *H.*'s Gemahl in alter Sage ein Roß gewesen sei, folgert Eitrem, Die göttl. Zwill. 26 aus der an das Ἵππου μνῆμα geknüpften Legende von dem Roßopfer des Tyndareos (Paus. III, 20, 9). Er vergleicht die athenische Sage vom Orte παρ' ἵππον καὶ κόρην, wo die Tochter des Königs Hippomanes mit einem wütenden Pferde begraben sein sollte διότι λαθραίῳ μίξει τὴν παρθενίαν αὐτῆς ἐλυμήνατο (Photius *lex.* παρ' ἵππον). Dies beruht auf einem Mißverständnis; es ist αὑτῆς zu lesen (vgl. Suid. παρ' ἵππον): die Königstochter hat Unzucht getrieben und wird deshalb zum Tod durch Eingraben bestimmt. Ebd. 27 vermutet E., daß *H.* in einer alten Sage dem Poseidon Ἵππιος vermählt gewesen sei. Eine Spur daran findet er bei Hyg. *f.* 157, wo unter den Kindern des Meergotts auch *Euadne ex *Lena* (Eitrem liest *Helena*), *Leucippi filia* genannt wird. Daß *H.* mit dem Meergott gepaart gewesen sei, glaubt er auch damit stützen zu können, daß sie bei Hsd. *fr.* 92 Rz.[2] Tochter des Okeanos und der Tethys heiße; allein dies beruht nur auf einer von falscher Überlieferung ausgehenden Vermutung; nicht als Okeanos', sondern als einer Okeanide Tochter hatte Hsd. die *H.* bezeichnet: das geht trotz sch. Pind. auf Nemesis, die auch sonst nicht selten (z. B. bei Paus. I, 33, 3) Okeanos' Tochter heißt. — — *Kunstdarstellungen*: Über *H.* als Geburtsgöttin (?) s. o. *[S. 481]*. — *H.*, durch Theseus und Peirithoos geraubt, zeigt ein vom Berliner Museum erworbenes sf. Vb. des älteren Amasis und nach Blinkenberg, *Rev. arch.* 33, 398 ein protokorinthisches Vb.

Helios. Phoibos der 'Reiniger' in der spartanischen Opferinschrift bei v. Prott, *Leges sacr.* 14, ist nach v. Prott, AM. 29, 9 nicht Apollon, sondern der auf dem Gipfel des Taleton verehrte *H.* — Einen aus der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts stammenden rhodischen Kopf, der zu einem auf dem Wagen nach rechts hinstürmenden *H.* gehörte, veröffentlicht B. Graef, *Strena Helbigiana* 99 ff.

Den *Helioserapis* stellt nach Audollent ein unbärtiger, langlockiger, mit einem Modius geschmückter karthagischer Marmorkopf dar. Perdrizet, *RA.* 1, 394, der in der Statue vielmehr einen als Serapis gedachten Antinoos sieht, macht dagegen — m. E. nicht mit Recht — geltend, daß *H.*, der nur einmal auf einer Lampe von Puteoli vorkommt, bloß ein als Sonnengott oder als windstillender Gott gefaßter Serapis sein könne und daher dessen Züge, also auch dessen Bart haben müsse.

Über *Helle* s. o. *[S. 246; 415].*

Die *Hellen*-Sage hat sich nach G. Bloch, *Mél. Perr.* 9 ff., der die Hellenen mit Hdt. 1, 56 für Dorier hält, seit dem VIII. Jahrhundert unter dem Einfluß der Dorier in Delphoi entwickelt.

Hemithea s. u. *['Tennes'].*

Hephaistos war nach v. Prott, AM. 29, 18 f. ursprünglich der oberste der phallischen Götter; seine Mütze ist nicht etwa die des Handarbeiters, sondern die *glans penis.* — Das Hinken des *H.* führt Furtwängler, Arch. f. Religionswissensch. 10, 326 auf mißverstandene Darstellungen des Ptah Sokaris, dagegen Fries, Beitr. zur alten Gesch. 1904, 250, auf die Sitte zurück, um den Altar zu hinken; s. aber Hdb. 1306. — — *Mythen*: Über *H.* als V. des Erichthonios s. o. *[490].* — — *Kultstätten.* Die Lage des athenischen *Heph.*- und Athenatempels ist in der Berichtsperiode wieder Gegenstand vielfacher, auch für die Religionsgeschichte wichtiger Untersuchungen gewesen. Eine zuerst von Surmelis 1863 und von Pervanoglu 1868 ausgesprochene, aus topographischen Gründen in neuerer Zeit namentlich von W. Judeich, Topographie v. Ath. 325, 4, gebilligte Vermutung aufnehmend, glaubt Br. Sauer (Das sogen. Theseion und sein plastischer Schmuck. Berlin—Leipzig 1899) mit Hilfe der auf den Plinthen und an der Hinterwand des Giebels erhaltenen Spuren ihn im Theseion nachweisen zu können. Bedenkt man, wie trügerisch manchmal selbst die Schlüsse gewesen sind, die aus erhaltenen Giebelfriesen auf die in dem Tempel verehrten Gottheiten gezogen worden sind, so leuchtet ein, wie unsicher diese Folgerung selbst dann wäre, wenn

die archäologische Beweisführung des Verfassers sicher stände. Doch ist das letztere keineswegs der Fall: s. z. B. Amelung, N. Jb. 5, 1 ff.; Bulle, Berl. ph. Wschr. 19, 843 ff.; Furtwängler, Abh. BaAW. 1899, II, 291 ff. *[vergl. o. 408]*. Über das Kultbild des Hephaisteions s. o. *[424]*. — — *Kunstdarstellungen*. *H.* (ganz entkleidet) mit dem Attribut der Fackel, neben Poseidon: schlechtes Kalkrelief aus Salona, Bulič, Ö. Jh. I, Beibl. 40 ff.

Hera. Grundbedeutung. Nach Milani ist *H.* die Erde; s. u. *['Herakles']*. — *Epikleseis*: Waldsteins Vermutungen über *H. Πελασγίς* sind oben *[241]* erwähnt. — *H. Τελεία* bezeichnet nach Bayfield, *Cl. Rev.* 15, 445 ff. die 'Königin' *H.* — *Kunstdarstellungen*: *H.*'s Fesselung auf Mzz., v. Schlosser, Numism. Zs. 23, 3 ff.; 235.

Herakles. 1. Der *Name* bedeutet nach Usener, Sintfluths. 58 ff. der 'kleine Heros'. Allein Sophrons (*fr.* 142) *Ἡρύκαλος* kann, da wahrscheinlich eine komische Verdrehung des Namens vorliegt, das nicht beweisen; ein griechisches Diminutivsuffix *υκολο*, *υκαλο*, *υκλο* ist nirgends bezeugt und weder aus Formen wie *Πάτροκλος*, die offenbar verkürzte Komposita sind, noch aus hybriden Bildungen wie *Ἱπποκλέαν* zu folgern. — Ebenso wenig annehmbar ist die Vermutung von O. Seeck, Unterg. d. antiken Welt 2, 403, der *H.* als den durch die Besiegung seiner Mutter Hera, der Nacht, berühmt gewordenen Sonnengott faßt; ein Sieg des Helden über die argivische Göttin hat sicher der ältesten Sagenfassung ganz fern gelegen. — — 2. *Wesen und Grundbedeutung*. *H.* ist nach einer von Milani in verschiedenen Aufsätzen der *Studi e Materiali* niedergelegten Auffassung aus einer ursprünglich kosmischen Vorstellung des griechischen Mittelalters entwickelt. *H. Ἰδαῖος* ist Zeus *Ἰδαῖος* (1, 22; 2, 23), der ein Mensch wird, um die Welt zu zivilisieren, dann aber durch seine Tapferkeit und Stärke sich wieder zum Gott erhebt (1, 22). Heras Ruhm heißt er, weil Hera nur eine andere Form der Rhea Gaia ist. Dieser Sohn Rheas soll z. B. auf einem äginetischen Ohrgehäng auf der göttlichen Barke stehend, ähnlich dem Horos und noch ähnlicher dem chaldäischen Ea dargestellt sein (ebd. 1, 170 f.). Gleich bei seiner Geburt (?) umgeben ihn Schlangen, wie den Horos, der nach M. drei Schlangen würgend auf einem Florentiner Ohrring erscheint (1, 173) und das Vorbild für den schlangenwürgenden *H.* ist. *H.* tötet den Erdstier und den himmlischen Löwen (1, 172 f.; 2, 23), welche symbolisch die lebendigen Naturkräfte (1, 19) bezeichnen. Aus dem vorhellenischen Kult stammt nach M. (1, 173) auch der Zug, daß

H. mit Hilfe einer Klapper die stymphalischen Vögel aufjagt. — Nach G. Kaibel, GGN. 1901, 506 ff. ist Herakles ursprünglich ein ithyphallischer Gott gewesen; in Thespiai, wo man von ihm den Mythos von der Schwängerung der Thespiaden erzählte, wurde er nach K. in oder neben dem Stein verehrt, der als Fetisch des Eros galt. Vgl. o. *[S. 26]*. — ***Mythen. Dodekathlos***: Herakles' Kampf mit der ***Hydra***, und zwar der zweite Teil des Kampfes mit dem Eingreifen des Iolaos und dem Krebs ist auf einer Brzfibula dargestellt, die Cook, *Cl. Rev.* 13, 77 dem geometrischen Stil zuschreibt. — *H.*, die ***kerynitische Hindin*** verfolgend, zeigt das Relief des Kapitells eines Beines vom Thronsessel des amykl. Apollon: Br. Schröder, Ath. Mitt. 29, 32 ff. — ***Geryones.*** Den Mythos, wonach die Söhne des Neleus (außer Nestor) dem *H.* Rinder des Geryones entwendeten (Isokr. 6, 19) findet E. Romagnoli, *Riv. di fil. cl.* 30, 249 ff. auf einem bisher ungedeuteten Vb. des Euphronios, dem Gegenstück zu dem Kampf des *H.* mit Geryones, dargestellt. — Über *H.* in Sizilien vgl. u. *['Pediakrates']*. — ***Sonstige Kämpfe: Antaios.*** Sehr interessant wäre auch für die Mythologie als weitaus älteste attische Darstellung des Mythos ein protoattisches Gefäß, das die *Brit. School* an der mutmaßlichen Stelle des Kynosarges ausgegraben hat (*Journ. Hell. Stud.* 22, T. II), wenn der Herausgeber Cec. Smith (ebd. 43) mit Recht darin eine Darstellung des Antaiosmythos gesehen hätte. Doch sind die Gründe dafür wenig überzeugend. — Die Sage vom Kampfe des *H.* mit ***Eurytos*** behandelt P. v. Bieńkowski, Ö. Jh. 3, 65 auf Grund eines sf. Vb. in Madrid, das eine literarisch nicht überlieferte, aber doch, wie B. aus gewissen Übereinstimmungen der Darstellung mit andern Vbb. folgert, nicht erst von dem Künstler erfundene Sagenform vorführen soll. Von der Einnahme der Stadt wissen diese Vasenmaler nichts; die Bestrafung des Eurytos und seiner Familie wird vielmehr mit dem Bogenkampf verbunden. Allein gerade in dergleichen Szenenverbindungen haben sich die griechischen Künstler stets große Freiheit genommen, und es hat sich dann eine gewisse Tradition in der künstlerischen Wiedergabe eines Mythos herausgebildet, die unabhängig neben der literarischen herlief. Wenn die Gleichgültigkeit Ioles, die bloß die Hände erhebt, von Bieńkowski als weiteres Zeichen einer von Kreophylos abweichenden, aber noch bei Hyg. *f.* 35 nachwirkenden Tradition gefaßt wird, so scheint mir auch dies Kennzeichen unsicher, da schwer abzusehen ist, durch welche Gesten der Künstler in der ihm geläufigen Formensprache eine lebhaftere Anteilnahme Ioles ausdrücken konnte, wenn

er sie — was hier die Gesamtkomposition verbot — nicht geradezu auf *H.* zuschreiten lassen konnte. — **Kyknos.** Aug. Balsamo, *Studi di filologia Greca* I *Il mito di Herakles e Kyknos.* Florenz 1899, sammelt die literarischen und archäologischen Zeugnisse und prüft die neueren auf den Mythos bezüglichen Vermutungen. Prellers Ansicht, daß Kyknos ein Sturmriese sei, wird zurückgewiesen (15); der Verfasser scheint sich der Kombination von v. Wilamowitz-Möllendorff (Eur. *Herakl.* zu v. 110) zuzuneigen, daß ein alter phthiotischer Mythos aus dem apollinischen Schwan einen apollonfeindlichen Riesen gemacht hatte, den der aiolische Stammheros Achilleus tötete, und daß erst nachträglich im Mutterland an die Stelle des letzteren der dorische *H.* getreten sei, während in Troas sich der heimische Held Achilleus erhielt. Auf diesen letzteren Umstand würde der Rf. wenig Gewicht legen. Bei der großen Attraktionskraft des troischen Sagenkreises, der so viele ursprünglich ganz fremde Bestandteile in die Achilleussage hineinbezogen hat, ist die Annahme, daß gerade beim Kampf des Kyknos mit Achilleus sich eine ältere Sagenform erhalten habe, mindestens unsicher. — Im Gegensatz zu Furtwängler (Roscher, ML I, 2210), der die Abweichungen der Vbb. aus dem Bedürfnis der Künstler erklärt hatte, die Zahl der dargestellten Personen unter Umständen zu verringern, nimmt B. drei verschiedene Phasen des Mythos an, von denen die erste bloß die beiden Kämpfer miteinander habe streiten lassen, während die zweite als ihre Helfer Ares und Athena und eine dritte auch den Zeus als Schiedsrichter des Kampfes einführte (44). Die verschiedenen Gestaltungen der hesiodeischen Ἀσπίς, die B. annimmt *[o. S. 144]*, sollen auf die verschiedenen Formen der künstlerischen Darstellung der Sage eingewirkt haben — nicht etwa umgekehrt diese auf jene —; jedoch hängen nach B. (49) keineswegs alle Kunstdarstellungen von einer 'hesiodeischen' Fassung ab. — *H.* den Kyknos überwindend? Altboiotische Reliefvase, de Ridder, *BCH.* 22, 505. Das Apollonheiligtum ist durch einen Dreifuß angedeutet. — Über *H.*' Kampf mit den **Neleiden** s. o. *[S. 509]*. — *H.*' Ringkampf mit **Nereus** (oder **Triton**), dessen Verwandlung durch einen aus dem Fischleib emporragenden Schlangen- und Löwenkopf angedeutet ist: boiot. Vb. des Louvre, *RA.* 34, 7 f. — *H.* den **Prometheus befreiend** ist oft auf archaischen und hellenistischen Kww., die Terzaghi, *Studi e Materiali* 3, 203 ff. aufzählt, dargestellt. Zwischen beiden Klassen klafft eine Lücke, die wir, wie der Verfasser (208) mit Recht bemerkt, nicht mit Milchhöfer durch das für uns fast nur dem Namen

nach bekannte Gemälde des Parrhasios ausfüllen dürfen. — *Sonstige Mythen.* Eine verschollene Sage von Herakles, der den jungen Dionysos trug, erschließt Usener, Sintfluths. 62, 187 ff. aus drei Vbb., deren Beziehung auf Dionysos jedoch zweifelhaft ist, und aus Paus. III, 13, 7, wo aber der Heros mit nicht besserem Recht auf *H.* gedeutet werden kann, als z. B. von S. Wide, Lak. Kulte 160 auf Leukippos. Der in der klassischen Literatur nicht erwähnte Mythos soll fortleben in der Legende vom heiligen Christophoros *[s. o. 313]*. — *H.* mit *Omphale* stellt nach A. de Ridder, *RA.* 36, 99 ff., eine auf der Akropolis gefundene kleine archaische Bronzegruppe dar, in der Savignoni, *Mon. ant.* 7, 277, Bakchos und Semele gesehen hatte. Nach de Ridder ist der Omphalemythos in Mittelgriechenland entstanden und über Chalkis, das er als die Heimat der kleinen Gruppe ansieht, sowohl nach Lydien als auch nach Kos, wo man daraus die Geschichte von Herakles und der Thrakerin bildete, verpflanzt worden. — Eine Überlieferung, nach der *H.* an den Leichenspielen für Pelias teilnahm, ist aus der Beschreibung, die Paus. V, 17, 7 vom Kypseloskasten gibt, gefolgert worden. Die Zweifel, die schon Pernice gegen die Richtigkeit dieser Erklärung aus einem altkorinthischen Vb. (AD 10, 4 f.) abgeleitet hatte, die aber von Brunn, Jones und Studniczka für unerheblich erklärt waren, begründet Winter, Ö. Jh. 7, 126 ff. — In Herakles' Worten (Bakchyl. 5, 160), daß nicht geboren zu werden das Beste sei, findet Marchesi, *Riv. fil. cl.* 33, 264 ff., die gleiche Auffassung des Helden wie in Euripides' *Alkestis*: er ist ein Symbol für die leidende Menschheit, die sich mit dem Lächeln der Entsagung dem Leben wieder zuwendet. — Als eine Form des Mythos von der Verbrennung des Herakles und des Sardanapal betrachtet Farnell, *Cl. Rev.* 12, 346, die Überlieferung von dem Scheiterhaufen, auf den Kroisos gestellt sein soll, die nach dem Verfasser ganz ungeschichtlich ist. — — *Epikleseis.* *H.* *Ἰδαῖος* *[vgl. o. 508]*. Ein bei Episkopi gefundenes Relief stellt nach dem Herausgeber P. Jamot, *Mél. Perrot.* 195 ff. den von Demeter geführten *H.* von Thespiai dar, der nach Paus. IX, 27, 7 (vgl. 19, 5) als der auch im Demetertempel von Mykalessos verehrte *Ἰδαῖος* angesehen wurde. — *H.* *Κρατερόφρων* (als Gott der Athleten), Cichorius, Hierapolis S. 45. — *H.* *Μηνυτής* glaubt Watzinger, AM. 29, 237 ff., in einer aus vier Repliken zu rekonstruierenden Statue, die den Heros nackt, die Keule auf der ein wenig gesenkten rechten Schulter, ruhend darstellt, zu erkennen. Da zwei der Repliken in Athen und zwar die eine, von deren Be-

sprechung der Verfasser ausgeht, am Westabhang der Akropolis gefunden ist, so muß nach W. hier auch das verlorene Original gestanden haben (?); und dies führt auf *H. Μηνυτής*. Der N. bezog sich nicht, wie es die Legende von seiner Einführung vermuten läßt, auf die Enthüllung eines Diebstahls, sondern bezeichnete nur den, der Verborgenes ans Licht bringt. — *H. Ὄγμιος RA.* 41, 356 no, 90. — — *Gleichsetzung des H. mit Barbarengöttern*: *H. Βῆλος*, dessen Statue ein Askalonit in Ägypten zu setzen gelobt, ist nach Dussaud, *RA.* 3, 210, der auf Mzz. von Askalon mit Harpe, Helm, Schild und Palme dargestellte Gott Dagon. — Der *H.* von Philadelpheia in Koilesyria ist neu bezeugt durch eine ammonitische Inschrift, die Clermont-Ganneau, *RA.* 6, 289 ff. in ihrem entscheidenden Teil so ergänzt: *δ[ι'] ἡμ(ερῶ)ν δύο [ἀ-]ναβ[άς] ἐτέ[λ](ε)σε [τὴν εἰς] τ[ὸ] Ἡράκλε(ι)ο(ν) [ἑορτ]ὴ[ν] κα[ὶ] π[ομπή]ν.* Herakl. entspricht hier nach Cl.-G. dem ammonitischen Milkom. — — *H. im Aberglauben.* Als Abwehrer alles Übels wird *H.* aus Probierstein gebildet, der als guter Zauber galt: Wünsch, Ant. Zauberger. a. Perg. *[o. 238 f.]* S. 40.

Hercules. Die zuerst von Hartung ausgesprochene, von Schwegler und Preller aufgenommene, von Reifferscheid und R. Peter (bei Roscher, ML. 1, 2253 ff.) eigenartige ausgebildete und in dieser Form früher fast allgemein anerkannte Hypothese, daß in *H.* ein echt italischer Gott (nach Reifferscheid und Peter ein mit der Ehegöttin Iuno gepaarter Zeugungsgott Hercles) mit dem griechischen Herakles verschmolzen sei, wird von Aust, Rel. d. Röm. 146 ff. nur noch mit der Maßgabe aufrecht erhalten, daß in den rein griechischen Heraklesbegriff einzelne nationalrömische Anschauungen vom Genius Iovis oder Genius schlechthin eingedrungen seien. Fowler, *Rom. Festiv.* 142 ff. weist Reifferscheids Kombinationen ganz ab, und Wissowa hat jetzt (Hdb. 219 ff.) den überzeugenden Nachweis geführt, daß Hercules lediglich der griechische Herakles sei, der jedoch nicht aus einer griechischen Gemeinde, sondern aus Tibur nach Rom gebracht und hier deshalb — wie aus demselben Grunde die Castores — innerhalb des Pomeriums verehrt wurde. Für griechisch hält den *H.* auch Durrbach bei Daremberg-Saglio 3, 124 f., der jedoch eine doppelte Übertragung, eine direkte über Unteritalien und eine indirekte über Etrurien, unterscheidet. — Granger, *Cl. Rev.* 16, 430 deutet die Möglichkeit an, daß auf den römischen Gott auf dem Wege über Etrurien Züge eines phoinikischen Gottes, des Sohnes von Baal und Astarte, übergegangen seien.

Das Urbild des griechischen *Hermaphroditos* findet Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* 5, 153 zweifelnd in מלכ־עשתרת wieder, dessen Priester auf einer Grabinschrift von Umm el Awāmid genannt wird. Er deutet מלך als מלאך und bezieht den Namen auf den Götterboten. — Daß Kunstdarstellungen des *H.* mindestens schon am Anfang des IV. Jahrhunderts existierten, weist S. Reinach, *RA.* 1898,[1] 321 ff.; [2]302, anläßlich der Veröffentlichung einer in der Oise gefundenen Brzstatuette nach.

Hermes. Zur Etymologie s. o. *[73]*. Die Form Ἑρμάν hat nach W. Schulze, Gesch. d. lat. EN. 474 das Suffix nach Analogie von Ποσοιδάν — der mit ihm aber nicht, wie Sch. meint, ursprünglich gepaart war — empfangen. — — *Zur Deutung*: *H.* als Sonnengott vermutet O. Seeck, Unterg. der antik. Welt 573 f.; vgl. o. *[403]*. — — *Zur Geschichte des Kultus.* Daß dem *H.* in dem steinarmen Thessalien statt Steinhaufen Sandhügel geweiht waren, glaubt Kern, *Strena Helbigiana* 137. — Über *H.* in hellenistischer Zeit handelt Reitzenstein, 'Zwei religionsgeschichtliche Fragen' *[o. 219]* S. 68 ff. In der Ausgleichung des *H.* mit Thot, die Platon noch nicht kennt, werden (S. 88 ff.) zwei Stadien unterschieden. Bei Hekataios erscheint der ägyptische *H.* als jüngerer Gott oder Mensch, der die Sprache artikuliert habe, aber doch zugleich nach griechischer Auffassung als Erfinder der Lyra und der Palaistra. Apollodor überträgt die ägyptischen Züge einfach auf den griechischen Gott; er läßt diesen vor seinem Aufstieg zu den Göttern vier Dinge erfinden: *γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ παλαίστραν καὶ γεωμετρίαν.* In späterer hellenistischer Zeit mag der Gott nach R. auch *sermonis dator* und Kulturbringer geworden sein. — Diese Untersuchungen über die Vermischung des griechischen und ägyptischen *H.* werden mit umfassender Gelehrsamkeit von Reitzenstein im 'Poimandres' *[o. 220 ff.]* fortgesetzt. Sehr merkwürdig, aber überzeugend ist der Nachweis (Poim. 165 ff.), daß die in der hermetischen Literatur niedergelegten Anschauungen von *H.* auf die Ssabier eingewirkt haben; es gelingt ohne weiteres, die griechischen Termini des *Poimandres* in die arabischen Texte hineinzulesen. Nachdem bereits R. selbst nachdrücklich darauf hingewiesen hat, daß sich diese hellenistischen Vorstellungen sehr nahe mit altägyptischen berühren und ohne Frage von diesen beeinflußt sind, wird man, über ihn hinausgehend, annehmen müssen, daß auch ihre Verpflanzung nach Syrien schon in vorhellenistischer Zeit statt-

gefunden habe und daß hier eine von R. nicht gewürdigte Vermischung assyrischer und ägyptischer Vorstellungen erfolgt sei. Aus Dussauds Untersuchungen wissen wir, daß der syrische Sonnengott in hellenistischer Zeit mit *H.* ausgeglichen war *[vgl. u. 557 'Malakbel', 563 'Monimos' u. 'Zeus Heliopolites']*; dieser *H.* galt als guter Bote und als Mittler zwischen der irdischen und himmlischen Welt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der christliche Typus des guten Hirten nicht direkt vom *H. Κριοφόρος* entlehnt ist, wie man früher allgemein glaubte, sondern von diesem syrischen Sonnengott, wie Dussaud a. a. O. 378 annimmt. Hierin berührt sich nun aber die semitische Vorstellung mit dem Poimandres, dem Menschenhirten, aus dessen Prooimion Reitzenstein S. 11 f. mit Recht die Einleitung zur fünften Apokalypse vom *ποιμήν* des Hermas ableitet. Da die Abhängigkeit des syrischen Sonnenkultus von den hermetischen Schriften ebensowenig glaublich ist wie eine zufällige Übereinstimmun g in einem so wesentlichen Punkt, so scheint es, als wurzele die Identifizierung des gehofften Welterlösers mit dem Mittler Helios und dem ihm gleichgesetzten *H.* in assyrischen Vorstellungen, die erst nachträglich mit ägyptischen verschmolzen. Von der Vorstellung des welterlösenden *H.* ist übrigens, wie R. selbst (176) richtig gesehen hat, eine Spur auch bei Hor. *c.* 1, 2 erhalten, wo die Vergleichung des Augustus mit Mercurius (v. 41 ff.) gewiß nicht deshalb gewählt ist, weil sich die den Mercur verehrenden kleinen Leute zuerst an Augustus anschlossen. Der ganze Ton des Gedichtes läßt keinen Zweifel darüber, daß Augustus als Weltenheiland angerufen werden soll; die deukalionische Flut ist erwähnt (5 ff.), weil man glaubte, daß dem Anbruch einer neuen Weltperiode, wie man ihn eben damals erwartete, die Zerstörung der bestehenden schlechten Welt durch eines der Elemente vorangehen müsse. Als eine solche Welterneuerung galt die große Flut, und Abergläubische werden ihren baldigen Einbruch vorausgesagt haben, da die Wiederkehr eines besseren Zeitalters in weiten Kreisen erwartet wurde. Eine Spur dieser Auffassung ist Vergils vierte Ekloge *[vgl. o. S. 203 ff.]*; vielleicht stehen die Vorstellungen, an die Horaz anknüpft, denen der Sibylle, von denen Vergil ausgeht, nicht bloß nahe sondern sind ihnen geradezu gleich. Allerdings sind die sicheren Übereinstimmungen gering, wenn man von dem gemeinsamen Grundgedanken der bevorstehenden Ankunft des Welterlösers absieht; aber anderseits lassen sich die Andeutungen beider Gedichte vereinigen, auch *magnum Iovis incrementum* (V *E.* 4, 49) kann auf *H.*

bezogen werden. Da Vergils Quelle eine mit assyrischen Vorstellungen spielende Sibylle war, würde sich hier wieder bestätigen, daß die Vorstellung vom Welterlöser, dem Mittler *H.*-Helios, aus Assyrien stammt. — — *Epikleseis. H. Ἀργειφόντης* deutet H. Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. 39, 561 als 'den gewaltig Schnellen'; Schmidt, Herm. 37, 388 kommt auf die Ableitung 'helleuchtend' zurück; C. v. Oestergaard, ebd. 333 ff. will zeigen, daß *διάκτορος Ἀργειφόντης* 'der verderbliche (*κτερ*: *φθερ* = *κτεν*: *φθεν*), mit dem Glänzenden (d. h. den Sonnenstrahlen) Tötende' sei. S. dagegen Hdb. 1324, 5 f. — Über die Deutung von O. Seeck s. o. *[403]*. — *H. Ἐναγώνιος* war nach Habich, A. Jb. 13, 57 mit dem Diskos und dem Kerykeion, dem 'Zwiesel' der Aufseher bei den gymnastischen Spielen (?), von Naukydes, dem argivischen Bildhauer, dargestellt worden. Dies Werk, das Plinius 34, 80 *Naucydes Mercurio et discobolo et immolante arietem censetur* gemeint hat, ist nach Habich in dem sogen. Diskobolos erhalten. S. dagegen Michaelis ebd. 175. — *H.* hält auf einer Veroneser Grabstele der Ge, auf einem geschnittenen Stein und einem pompejanischen Wb. der Demeter einen Beutel hin. Nach Vysoký, Ö. Jh. I. Beibl. 139 ff. ist er hier als *ἐριούνιος* zu denken mit Rücksicht auf den kapitalisierten Bodenertrag. — Mercurius *Fatalis*, Inschr. aus Tunes, *RA.* 35, 172 Nr. 38. — Über *H. Κριοφόρος* handelt ausführlich Perdrizet, *BCH.* 27, 300 ff. aus Anlaß einer vom athenischen Museum erworbenen archaischen Statuette aus Ostarkadien. Nach P. (306) ist die Statue des Onatas nicht aus den Tct.statuetten vom Kabeirion bei Theben, denen der für jene bezeugte *χιτών* fehlt, sondern aus einer archaischen Bronzestatuette des Louvre zu erschließen; Onatas hatte den Typus nicht erfunden. Gegen Bérards Vermutung, daß der arkadische *H.* phoinikischen Ursprungs sei, protestiert P. (308); der Ansicht, daß *H.* der Gott der arkadischen Hirten sei, pflichtet er zwar bei, glaubt aber, daß sich der Kultus des *Κρ.* auch hieraus nicht deuten lasse (311). Seiner Ansicht nach ist der Kult vielmehr überall aus einem Sühneritual zu erklären, wie es Paus. IX, 22, 1 f. für Tanagra bezeugt. — *H. Κυλλάνιος, Κυφαρισσίτας? Κυφαρισσιφᾶς?* Demargne, *BCH.* 24, 241 ff. gibt eine Inschrift aus Critsa auf Kreta heraus, deren verstümmelter Anfang lautet: . . . *ι[μων]*. . | . *υλος* . . . | *κυφαρισσι* . . | . . . *εὐχάν* | *σοι κυφαρισσιφακυλλανιε* usw. Der Herausgeber teilt die letzten Buchstaben ab *Κυφαρίσσι Φακυλλάνιε* und faßt *Φακυλλάνιος* als einen von einem Orte abgeleiteten Beinamen, *Κυφαρίσσις* als eine Nebenform für *Κυπάρισσος*, wie der von

Ov. *M.* 10, 109 als Keer, aber vom Intp. Serv. V *A* 3, 680 als Kreter bezeichnete Liebling Apollons hieß. Eben diesen Kyparissos, dessen Sage der Verfasser 244 mit der von Britomartis vergleicht und für sehr alt hält, soll auf der Inschrift gemeint sein. Dagegen bezieht Dragumis, ebd. 524 ff. diese Inschrift, deren Anfang er *[Ἑ](ρμ)[ῆι | Π]υλοσ[τρόφῳ?] | Κύφαρις Σί[φα] | εὐχάν. | Σοὶ Κύφαρις Σίφα, Κυλλάνιε, | σεμνὸν ἄγαλμα* usw. liest, auf den Hermes *Στροφαῖος*, Hiller v. Gärtringen, Herm. 36, 452 zieht dagegen zusammen *Κυφαρισσιφᾶ* und erkennt darin eine Anrede an den 'in der Zypresse erschienenen' *H.* Für *Κυφαρισσιφᾶ* ist aber, wie Stephanos Xanthulidis, *BCH.* 27, 291 ff. feststellt, *Κυφαρισσίτα* zu lesen. Nach X. bezieht sich die Inschrift auch nicht auf *H.*, sondern auf Pan *[s. das.]*. — Mercurius ***Menestrator*** ist nach Barnett, *Cl. Rev.* 12, 463 vielleicht eine Übersetzung des *H. Πρόξενος*, den der Verfasser aus Aisch. *ἱκ.* 920 erschließt. — *H. Πολονέιος* (*πολουνήιος* = *Ἐριούνιος*?), Dragumis, AM. 24, 454. — *H. Προπύλαιος.* Eine sehr schöne Herme, II. Jahrhundert n. Chr., die getreue Kopie eines Werkes der Pheidiasischen Schule ist in Pergamon gefunden und von Conze, Sitzb. BAW. 1904, 69 f. (T. I) veröffentlicht worden. Die Inschrift *εἰδήσεις Ἀλκαμένεος περικαλλὲς ἄγαλμα. | Ἑρμᾶν τὸν πρὸ πυλῶν εἵσατο Περγάμιος* wird von C. auf den von Paus. I, 22, 8 genannten *H. Προπ.* am Eingang zur Akropolis bezogen' und Alkamenes dem berühmten Zeitgenossen des Pheidias gleichgesetzt. Ähnlich Altmann, Ath. Mitt. 29, 179 ff. Gegen die Bedenken Löschckes (A. Jb. 19, 24 f.), der sowohl (aus stilistischen Gründen) das Original der Herme als auch den Bau der Propylaien in die Mitte des V. Jahrhunderts setzt und deshalb die Herme einem von ihm schon früher vermuteten 'älteren' Alkamenes, dem *aemulus Phidiae*, zuschreibt, bemerkt Winter, AM. 27, 1904, 208 ff. mit Recht, daß weder die Statue mit den Propylaien gleichzeitig errichtet sein müsse noch auch die Möglichkeit, daß der berühmte Alkamenes, der *discipulus Phidiae*, bereits um 450 tätig war, mit Sicherheit verneint werden könne. Winter selbst neigt sich der Annahme zu, daß der *H.* erst 440—430, also nach Pheidias' großen Schöpfungen am olympischen Zeustempel und der Athena Parthenos entstand. — *H. Π]υλοσ[τρόφος]* ergänzt Dragumis, *BCH.* 24, 524 auf einer kretischen Inschrift; s. o. *[516]*. — — Zur ***Kunstmythologie: Hermes***, eine Tote in die Unterwelt geleitend, stellt nach Furtwängler, Abh. Ba. AW. 22 (1905), 99 ff. ein flacher Reliefgiebel aus pentelischem Marmor dar, der einst ein aus Lehmziegeln und

Holz errichtetes Grabmal schmückte. Der Künstler ist in der Gestalt des *H.*, der seinen Arm leise um die Schulter der Toten legt, nach F. durch das Orpheusrelief beeinflußt; von späteren Kunstwerken steht dem Relief am nächsten die eklektische Gruppe von Ildefonso. — *H.* widderführend auf dem schönen Relief eines der barbarinischen Kandelaber ist nach Habich, A. Jb. 13, 65 *[o. 515]* der ***Mercurius . . . arietem immolans*** des Naukydes (Plin. *n h* 34, 80), der auf der Akropolis gestanden zu haben scheint. — Über Feder oder Lotosblume auf dem Kopf des *H.* s. o. *[372]*. — *H.* ('Kadmilos') als rettender Gott ist neben der Göttermutter, den Korybanten und Zeus Hypsistos auf einem wahrscheinlich aus dem Heiligtum des letzteren stammenden Weihrelief abgebildet, das Perdrizet, *Inst. corr. hell.* 25. 1. 1899 (*BCH.* 23, 597; vgl. ebd. T. 5, 1) besprochen hat. — E. Sellers Vermutung, daß der berühmte *H.* von Olympia nicht der des Praxiteles, sondern der des Kephisodotos (Plin. *n h* 34, 87 ***Mercurius Liberum patrem in infantia nutriens***) sei, wird von Fowler, ***Transact. and Proceed. Amer. Phil. Assoc.*** 31, 37 ff. zurückgewiesen.

Hesiodos. Die Sage von den Delphinen, die den Leichnam des Sängers während eines Ariadnefestes nach Oinoe (vgl. darüber Cahen, *BCH.* 22, 358) getragen haben sollen, ist nach Usener, Sintfluths. 163 ff. aus der Legende eines Dionysosheiligtums hervorgegangen, das den mit seiner Braut ankommenden Weingott auf dem Delphin empfing. Die geographischen Schwierigkeiten lösen sich nach U. nur (?) durch die Annahme, daß der Name *H.* in eine bereits fertige Göttersage eindrang, die in einem Oinoe lokalisiert war.

Hippokoon, 'Pfleger der Rosse', ist nach Usener, Rh. M. 53, 353 f. ebenso wie Neleus, der sein oder Poseidons Sohn heißt, eine Hypostase des Meergotts (vgl. Poseidon *Ἵππιος*). Der Kampf des Herakles mit den zwölf oder elf Hippokoontiden soll die spartanische Entsprechung zum Kampf des Helden mit den zwölf Neleiden sein. Im Gegensatz dazu glaubt Eitrem, Die göttl. Zwillinge (***Vidensk.*** *Skr.* II), 21, daß es ursprünglich nur zwei Brüder gab, und daß diese zwei Hippokoontiden, weil sie — wie in der späteren Sage die Aphariden — die Leukippiden geraubt hatten, von den Dioskuren bekämpft wurden.

Dem *Hippothoon* ward, wie v. Prott, AM. 24, 251 aus der von ihm neu gedeuteten und ergänzten Inschrift *CIA.* I, 5 folgert, vielleicht bei dem Voropfer der Eleusinien ein Widder geschlachtet.

Horkos als griechische Bezeichnung des Hadesgottes erschließt Hirzel, Der Eid, Leipzig 1902 S. 142—170. Zunächst erklärt sich *ἐπίορκος* 'meineidig' nicht als Ableitung *ὅρκος* 'Eid'; nach Analogie von *ἐπίτιμος*, *ἐπίνομος* usw. müßte *ἐπίορκος* vielmehr denjenigen bezeichnen, der am Eid treu festhält. Sofort ist aber der Sinn klar, sobald *Ϝόρκος* als Hades gefaßt wird; wer falsch schwört, ist 'dem Orcus verfallen'. Zweitens läßt Hsd. *ἔ κ ἡ* 804 am fünften Monatstag den *Ὅρκος* geboren werden; zwar denkt er selbst hier an den Gott des Eides; da aber begreiflicherweise Personifikationen sonst keinen Geburtstag haben, ist nach H. anzunehmen, daß eine ältere Überlieferung an diesem Tag vielmehr den Geburtstag des Unterweltsgottes feierte, wie denn wirklich in Athen der fünfte der Tag des Totenfestes gewesen zu sein scheint. Dazu stimmt, daß Verg. *G.* 1, 277 — nach H. unabhängig von Hesiod — den fünften Monatstag den Geburtstag des Orcus und der Erinyen nennt. Eine dritte Spur des verschollenen Gottes findet Hirzel mit Recht in dem Namen des thessalischen Flusses Horkos bei Plin. *n h* 4, 31, der ihn nicht mißverständlich aus *B* 755 geschöpft haben kann; der Name stellt sich zu den Flußbenennungen Aidoneus und Tartaros. Endlich erinnert der Verfasser an sch. Theokr. 13, 22 (so ist zu lesen; die falsche Zahl stammt aus Lob. *Agl.* 863), wonach die Götter die Kyaneai *Ὅρκου πύλαι* nannten; Meinekes Vermutung *Φόρκου* (= *Φόρκυνος*) ist zurückzuweisen. Aus allen diesen Spuren folgert H., daß die Römer ihren Orcus nach einem griechischen Namen nannten, der in Griechenland selbst sich nur in der Phrase 'beim (H)orkos schwören', *Ὅρκον ὀμνύναι* erhalten hatte und der deshalb, weil man Bedeutung und Konstruktion vergaß, als Eid aufgefaßt wurde. Dieser verschollene Name *Ὅρκος* 'Umschließung' stand neben *ἕρκος* wie *τόκος* neben *τέκος*, d. h. mit einer mehr zum Abstrakten neigenden Bedeutung, woraus sich nach H. 154 A. besonders leicht eine Gottesgestalt entwickeln konnte. — Ein Teil dieser Schlußkette leuchtet sofort ein, anderes bedarf der Einschränkung. Das altboiotische Recht ließ wahrscheinlich wirklich die Eide am fünften Monatstag, dem Tag, an dem die Unterwelt geöffnet zu sein schien, schwören; demnach ist die Annahme überflüssig, daß früher Hades' Geburtstag auf diesen Tag verlegt wurde, denn Vergils Orcus gibt nur *Ὅρκος* wieder, sei es aus Hesiod selbst, dessen Angabe der Dichter auch sonst leicht variiert, sei es aus einem anderen Dichter. Daß von den drei Bedeutungen, die *Ὅρκος* gehabt zu haben scheint, 'Unterwelt' die ursprüngliche sei, ist bisher nicht erwiesen; abgesehen von der nicht ganz sicheren

Spur von ἐπίορκος ist sie nur in Italien bezeugt, und die römischen Antiquare, die sich viel mit der Etymologie von Orcus beschäftigten und die auch auf den Zusammenhang mit Ὅρκος fielen, hatten offenbar keine Ahnung von der vorausgesetzten griechischen Urbedeutung. Es ist daher m. E. ebenso möglich, daß ὅρκος ursprünglich den Eid (die 'Bewehrung', 'Beschränkung') bezeichnete (vgl. L. Ott, Beiträge zur Kenntnis des griech. Eides, Leipzig 1896 S. 9), dann das 'Wasser', bei dem er geschworen wurde, und erst zuletzt die 'Unterwelt'. Letzterer Bedeutungsübergang würde an Styx und Avernus eine Parallele haben.

Horos, sperberköpfig, in der Tracht eines römischen Imperators; schwarze Basaltstatuette. Der auch sonst einigemal vorkommende Typus, der befremdet, weil nicht der sperberköpfige, sondern der menschliche Horos dem lebenden König Ägyptens gleichgesetzt wurde, wird von G. Bénédite, *RA.* 3, 111 aus einer Verwechslung erklärt, die an eine sich bereits auf altägyptischen Denkmälern findende Darstellungsform des sperberköpfigen Gottes anknüpfen konnte. — *H.* Schlangen würgend: Milani, *Stud. e Mat.* 1, 173.

Über *Hyakinthos* vgl. o. *[479]*. Der N. ist nach Fick, Vorgr. Ortsn. 58 wahrscheinlich lelegisch.

Die *Hygieia* des Skopas vom tegeatischen Tempel der Athena Alea erkennt L. Curtius, A. Jb. 19, 55 f. in einer Reihe weiblicher Gewandstatuen und einzelner Köpfe. Die Göttin hielt in der Rechten eine Schale, aus der sie eine Schlange tränkte, in der Linken eine Arzneibüchse; Thraemers Behauptung (Pauly-Wissowa 2, 1657 ff.), daß Hygieia nur die Hygiene vertrete und deshalb die Arzneibüchse für sie das denkbar unpassendste Symbol sei, wird mit Recht zurückgewiesen.

Hylas. Eine philosophische Umdeutung der Sage von dem Raube des *H.* erschließt Th. Zielinski, Arch. f. Rlw. 8, 327 f. aus der Vergleichung von Prop. I, 20, 41 ff. mit dem Sündenfall des Urmenschen (dem sog. zweiten Sündenfall) des *Poimandres*; wie hier das göttliche Urbild des Menschen sich in die ihm entgegenlächelnde Materie verliebt und durch die Liebe an die Stelle der persönlichen Unsterblichkeit die Unsterblichkeit der Gattung setzt, soll Hylas Geliebter der Hyle sein. Auch wenn Properz hier wirklich, wie Z. es für sicher hält, von Kallimachos abhängt, würde sich die vorausgesetzte hellenistische Umdeutung der Hylassage aus ihm nicht begründen lassen, da keinerlei Andeutung bei ihm auf diese mystische Vertiefung der Sage führt. Der zufällige Gleich-

klang des Namens legte sie nahe, aber bezeugt ist sie nicht. Mit der Narkissossage scheint aber in der Tat ein gewisser Zusammenhang zu bestehen, wie schon Ménard vermutete, doch ist die hermetische Schrift gewiß weder mittelbar noch direkt von dem boiotischen Mythos, sondern von dem orientalischen abhängig, dessen Grundgedanken ein mystischer Dichter in die Narkissossage hineingelegt hat; auch ist es wahrscheinlich eine Neuerung, daß der Vorgang, der in der älteren Sage symbolisch das Schicksal des in Sinnenlust versunkenen Menschen darstellen sollte, hier als mythisches Prototyp in die Kosmogonie verlegt ist. — Mehrere neue *H.*darstellungen veröffentlicht Türk, A. Jb. 12, 86 ff. als Ergänzung zu der o. *[Bd. 102, 211]* genannten Schrift.

Hyperboreier. Crusius' bekannte Vermutung, daß das *H.*-reich als ein seliges Jenseits der Apollonreligion gegolten habe, wird, wie ihr Urheber Philol. 57, 155 hervorhebt, durch Bakchyl. 3, 57 ff. bestätigt, wonach Apollon den Kroisos zu den *H.* trug. Vgl. Jurenka, Philol. 59, 313 f.; A. Körte, Arch. f. Rlw. 10, 152. Daß auch Weicker mit Crusius in den *H.* Totenseelen sieht, ist bereits o. *[I S. 356]* hervorgehoben worden. Ähnlich faßt die *H.* O. Schröder, Arch. f. Rlw. 8, 69 ff., der den Namen als 'die über den Borabergen' oder einfach 'über den Bergen' Wohnenden deutet. Letzteres ist schwerlich richtig. Wahrscheinlich haben die Griechen bereits am Anfang des VI. Jahrhunderts die *H.* mit Boreas in Verbindung gebracht; es ist bedenklich, die Verlegung des Paradieses nach dem Norden davon zu trennen, daß eben damals assyrische und dann auch indische Schriftsteller das Land der Götter in der Mitternachtgegend suchten. Begreiflich wäre es, wenn die neue Vorstellung auf einen alten Namen aufgepfropft wurde; und in der Tat scheint *ὑπερβόρεοι* und *ὑπερβόρειοι* vorher eine andere Bedeutung gehabt zu haben, und zwar eben die, die man schon längst in ihnen vermutet hat. Mindestens seit dem VII. Jahrhundert stand Makedonien in nachweislicher Beziehung zu Delphoi; es steht doch nichts der Annahme im Wege, daß von dort eine Prozession die Opfergaben nach der mittelgriechischen Kultstätte brachte und daß diese Prozession **ὑπερβερετή*, ihre Teilnehmer **ὑπερβέρεες* (nach späterer Betonung, die die passivische Akzentuation auch für die aktivischen Komposita verwendet, **ὑπερβερέες*) oder **ὑπερβόροι* hießen. Als bei der Neuorganisation des delphischen Heiligtums diese aus dem Norden kommenden 'Überbringer' volksetymologisch mit Boreas in Verbindung gebracht waren, konnte auf die Hyperboreier die neue Vorstellung von den

glückseligen Bewohnern des Nordens leicht übergehen. Spuren dieser Entwicklung zeigen der makedonische Monat Ὑπερβερεταῖος — d. h. der Monat der ὑπερβερετή — und vielleicht die περφερέες, die hyperboreiischen Geleiter der die Opfergaben nach Delos — hier hatte Peisistratos die delphischen Institutionen nachgebildet — überbringenden Mädchen. Zwar ist die Aphärese noch ein dunkles Gebiet, aber sonst ist der Name unanstößig: von Verben werden regelmäßige Adjektivstämme auf -εσ sowohl in aktivem wie in passivem Sinn — in ersterem ursprünglich barytoniert — gebildet; was Schroeder gegen diese Ableitung für seine Deutung der περφερέες 'der sich um den Altar Drehenden' vorbringt, ist verfehlt. Ebenso bedenklich ist seine Ansetzung eines makedonischen Wortes βόρα. Nicht jedes ursprachliche *G*, wie Schr. glaubt, sondern nur das velare könnte griechischem *B* entsprechen; nun steht aber weder der velare Anlaut der von Schr. zur Vergleichung herangezogenen indischen, eranischen und slawischen Worte fest noch der labiovelare Charakter des *B* in dem EN Bora. Endlich ist es nach allem, was wir über die Bedeutung der Ortsnamen im griechischen Kulturgebiet wissen, sehr unwahrscheinlich, daß ein Berg den N. Ὄρος führte; auch als Hypokoristikon würde sich eine derartige Benennung schwerlich belegen lassen. Das große delphische Fest wird von Schr. in Mißdeutung des Alkaiosliedes in den Hochsommer gesetzt; es fand vielmehr im Frühling statt und scheint daher mit der ὑπερβερετή zeitlich nicht zusammengefallen zu sein, sofern nicht die makedonischen Monatsnamen bei einer späteren Kalenderreform anderen Jahresteilen beigelegt wurden. — Nach R. Schröder, Argonautens. u. Verw. *[o. S. 19]*, 15 sind die 'Hyperboräer' — so schreibt der Verfasser — die Bewohner des Landes, wo sich die Sonne im Winter ausruht; daher befinden sich bei ihnen die von Greifen behüteten Goldschätze, d. h. die im Gewahrsam des Winterdämons gehaltenen Blitze.

Hypnos. F. Granger spricht (*Cl. Rev.* 14, 25 f.) die Vermutung aus, daß das hörnerne Tor, durch das die wahren Träume kommen, das Auge, das elfenbeinerne Tor dagegen, aus dem die falschen hervorgehen, die Zähne seien. Daß Verg. *Aen.* 6, 893 f. den Aeneas durch das letztere den Hades verlassen läßt, soll andeuten, daß alles vorher Erzählte nur ein poetischer Traum sei. Hiergegen wendet sich W. Everett (ebd. 153 f.), der in der letzteren Angabe Vergils nur den Hinweis darauf findet, daß Aeneas die Unterwelt zu der Zeit, wo die elfenbeinerne Pforte offen steht und die falschen Träume kommen, d. h. vor Mitternacht, verläßt.

Ianus ist nach W. Schulze, Gesch. d. lat. EN. 474 f. der personifizierte 'Türbogen' (*ianua* soll wie *Ianuarius*, *Ianual* erst nach dem Gott genannt sein), dagegen nach Usener, *Strena Helbigiana* 326 f., die zur Einheit verschmolzene Doppelheit des Himmels, entsprechend dem vedischen Yama, dem 'Zwilling', dem eranischen Yima, von denen der erstere erst spät, der letztere überhaupt nicht in ein geschwisterliches Verhältnis gesetzt ist, nachdem einmal die alten Doppelwesen, die in ihnen zusammengefaßt sein müssen, vergessen waren. Wie der (vorauszusetzende) alte arische Gott 'umfaßt *I.* alle Doppelseitigkeit des Himmels und des menschlichen Lebens; er bewacht Ausgang und Eingang, er öffnet (*Patulcius*) und schließt (*Clusivius*, *Clusius*): das Wesentlichste ist, daß er gleichzeitig Osten und Westen im Auge hat'. Daraus, daß der Kunsttypus des zwei- oder vierköpfigen Gottes auch in der griechischen Welt weit verbreitet ist, wird geschlossen, daß die Vorstellung des doppelseitigen Himmelsgottes einst den Griechen bekannt gewesen sein müsse. Denn daß *I.* Himmelsgott gewesen sei, folgert Usener aus der von ihm noch gebilligten Gleichung Ianus = Djava-no = *Zάν*; nur weil man ihn als höchsten Gott verehrte, soll man bei Ausbruch des Krieges den *I. geminus* geöffnet haben, damit der Gott dem Heere voraufziehen könne. Der etymologische Zusammenhang von *I.* und *Zάν* ist aber sehr zweifelhaft, kaum möglich, und für die Doppelgestalt des Gottes gibt Wissowa, Rel. der Römer 93 eine weit einfachere Erklärung. — Von der Etymologie *I.* und *Zάν* geht auch Cook, *Cl. Rev.* 18, 367 ff. aus. Er sieht in ihm die vorlatinische ('aboriginische') Form des dreifachen Eichengottes, den man in der Gestalt zweier senkrechter, oben durch einen wagerechten verbundener Balken verehrte. Daher ist die Tür (*ianua*) dem *I.* heilig gewesen; auch später hat man ihn bisweilen dreiköpfig dargestellt; der Typus mit zwei oder vier Köpfen hat sich nach Cook erst nachträglich aus dem dreiköpfigen entwickelt. — Auch Frazer, *Lect. on the Hist. of Kingship* 214 f.; 285 ff. hält *I.* für einen andern Namen Iuppiters: wie neben diesem Iuno, so soll neben *I.* Diana stehen; daher auch die der letzteren gleichgesetzte (Ov. *F.* 6, 111) Carna seine Geliebte heiße (ebd.). Die Tür erhielt (289) ihren bei keinem andern indogermanischen Volke vorkommenden Namen, weil man an ihr ein *I.*bild anbrachte; die Zweiköpfigkeit des Gottes erklärt sich nach Fr. ebenfalls aus seiner Funktion als Haushüter und Schildwache. — Über das *I.*lied der Salier s. o. *[118]*; über *I.* und Iuno u. *[S. 534 'Iuno']*.

Iaribolos ist nach Dussaud, *RA.* 3, 207 f. der Gott der Quelle Efka bei Palmyra.

Iassos, d. i. Iasion oder Iasios, vor Zeus' Blitz fliehend stellte ein schöner in Chersonnesos auf der taurischen Halbinsel gefundener, jetzt in Petersburg befindlicher rf. Krater dar, dessen erhaltenen Teil Kieseritzky, *Strena Helbigiana* 160 ff. herausgibt. Der Jüngling ist bekleidet mit einem reichgewirkten ärmellosen Rock, auf dessen schwarzer Vorderbahn weiße Ornamente aufgesetzt sind, darunter trägt er ein langärmliges ebenfalls reich verziertes Untergewand. Die orientalische Tracht soll nach K. auf die kretische Heimat des Iasion weisen (?).

Ichthys, der mit seiner Mutter Atargatis in einen See bei Askalon geworfen wird (Xanth. bei Athen. 8, 37), ist nach Dussaud, *RA.* 4, 257 Simios, nicht Dagon.

Die bakchylideische *Idas*sage sucht Meiser, Mythol. Unters. zu Bakchyl. München, Diss. 1904 aus *c.* 20, sch. Pind. *Isthm.* 3 (4), 92 und besonders sch. *I* 557 BD zu erschließen. Letzteren Bericht hält er für einen genauen, noch die Färbung der Dichtersprache bewahrenden Auszug aus Bakchylides: da dies sicher unrichtig ist, werden fast alle Vermutungen des Verfassers hinfällig. — Die Sage von *I.* und Marpessa findet Döhring, Arch. f. Klw. 5, 38 ff., 97 ff. in der von Saxo Grammaticus erzählten Geschichte von Baldrs Tod wieder.

Ikaros ist nach Robert bei Pauly-Wissowa 4, 1997 der ältere Eponym von Ikaria; wegen der Nachbarschaft von Daidalidai hat ihn die Sage zum Sohne des Daidalos gemacht, wegen der Nähe der Tetrapolis, wo Herakles zu Haus ist, ihn durch diesen Heros begraben lassen, was in der Überlieferung freilich auf die Insel Ikaria übertragen ist (Apd. 2, 132; Paus. 9, 11, 5). R. Holland, die Sage von Daidalos und Ikaros, Abh. zu dem Ber. der Thomasschule Leipz. 1902, sucht diese Vermutung dadurch zu stützen, daß in einem Teil der Überlieferung Daidalos' Flucht mit seinem Heimweh motiviert wird; wollte Daidalos nach Athen, so lag in der Tat die karische Insel ganz außerhalb seiner Bahn. Auch scheinen sich wirklich einige Spuren der Sage erhalten zu haben, daß Daidalos aus Kreta nach Athen flüchtete. Nach Kleidemos, *FHG.* I, 359, 5 gelangt er mit einem Schiffe von Kreta nach der Heimat; '*alii*' bei Hyg. *f.* 40 lassen ihn mit Theseus nach Athen zurückkehren, und diese Gestalt der Sage erkennt Robert, *JHSt.* 20, 91 auf einem römischen Skphg in Clieveden, wo ein bärtiger Mann in der ἐξωμίς, also ein Schiffer oder ein Künstler, seine rechte

Hand auf die rechte Schulter des auf dem Kopf des Minotauros stehenden Theseus legt. Endlich läßt auch das allerdings sehr späte Schol. Eur. *Hipp.* 887 nicht allein Daidalos nach Athen flüchten, sondern *I.* in das paralische, d. h. in das attische Meer stürzen, das, wie ohne Wahrscheinlichkeit vermutet wird, einst nach dem Gebirgsdorf im Pentelikon 'ikarisches Meer' genannt gewesen sein soll. Der Name Ikaria aber ist nach einer von Holland weiter ausgesponnenen Vermutung M. Mayers identisch mit Karia, und demgemäß *I.* einer jener vom Himmel stürzenden Jünglinge der karischen Sage wie Tenages, den die Griechen dem Phaethon gleichsetzten und Atymnios, dessen Namen gleich dem des Phaethon, später auf Phoibos übertragen wird und von dem einst ebenfalls der Sturz vom Himmel erzählt gewesen zu sein scheint. — Wie viele frühere Forscher hat Gilbert griech. Götterl. 180 in Phaethon und Ikaros Sonnengötter gesehen und weiter vermutet, daß die Flügel, die sich Daidalos und *I.* befestigen, die Wolken sind, auf denen getragen die Sonne gleichsam aufwärts schwebt. Dieser Deutung schließt sich Holland an, mit Unrecht; vgl. Hdb. S. 946. — In der griechischen Literatur tritt *I.* als Sohn des Daidalos, da *TGF*² *ad.* 60 unsicher ist, nach Holland zuerst bei Euripides auf, der jedoch seinen Sturz wohl nicht erzählt, sondern nur dargestellt hat, wie *I.* mit dem Vater auf Flugmaschinen heranschwebend, den zurückgelassenen Minos verspottet. Später erst hat ein Dichter die Sage vom Sturze in das ikarische Meer verlegt. Ovid geht in der Hauptsache auf ein alexandrinisches Epyllion zurück, nicht auf Kallimachos, der wie der Verfasser schwerlich mit Recht aus der Subskription zu sch. *B* 145 AD. folgert, den *I.* nicht wie Ovid durch den Vater bestattet werden ließ, auch die Flucht des Daidalos nicht mit dem Heimweh, sondern mit seiner Furcht vor dem Zorne des Minos motivierte. Außer diesem Epyllion soll aber Ovid noch ein mythologisches Handbuch nach Art Hygins benutzt haben, dem er die Einreihung der Sage in ihren jetzigen Zusammenhang und vielleicht einzelne Züge verdankt, die wie das Zwiegespräch zwischen Daidalos und Minos (*a. a.* 2, 25 ff.) aus der attischen Tragödie stammen. Da bei Ov. *M.* 8, 260 auf *I.*' Tod die Perdixgeschichte folgt, die in Attika spielen muß, und da bei Ovid (*a. a.* 2, 28; *M.* 8, 183) Heimweh den Daidalos aus Kreta treibt, so hat vielleicht noch das von ihm benutzte Handbuch *I.*' Sturz ins attische Meer verlegt. — Zu wesentlich anderen Ergebnissen über die literarische Entwickelung der Sage gelangt G. Lafaye, *Les métamorphoses d'Ovide et leurs models Grecs [o. 172]*, S. 187 ff. In ziem-

lich oberflächlicher Begründung sucht er zu erweisen, daß Ovid als Hauptquelle Kallimachos, daneben vielleicht Philostephanos benutzt habe. Gründlicher verfährt G. Knaack, Herm. 37, 598 ff. Er trennt die Überlieferung danach, ob a) Daidalos dem Sohne gebietet, möglichst tief zu fliegen, oder ob er ihn b) die Mitte aufsuchen läßt, und ob *I.* *α*) auf einem Felsen der Insel Ikaria oder *β*) in das Meer fällt: die Berichte a*α*, von denen einige noch die Begründung hinzufügen, daß die Benetzung mit dem Seewasser die heiß werdenden Flügel kühlen sollte (Diod. 4, 77, Luk. *gall.* 23), gehen nach Kn. auf die 'Kreter' des Euripides, dagegen die Berichte b*β*, von denen Ov. *a. a.* 2, 62; *M.* 8, 205; Apd. *ep.* 1, 12, das Verbot des zu tief Fliegens mit der Besorgnis motivieren, daß die Federn von der Feuchtigkeit zu schwer werden könnten, auf Kallim. *Αἴτια* zurück. Erschöpften diese beiden Unterschiede die Varianten der Überlieferung oder ließen sich die übrigen Verschiedenheiten durch nachträgliche Kontamination erklären, so wären das Quellenverhältnis und die Geschichte der Sage sehr einfach. Allein die Prüfung der von Holland sorgfältig gesammelten Abweichungen ergibt, daß die von Knaack mit großer Sicherheit vorgetragenen Behauptungen mindestens erheblicher Einschränkung bedürfen. Daß zwei Dichter — gewiß nicht unabhängig voneinander, sondern der zweite in der Absicht, seinen Vorgänger zu berichtigen — das Meer erst, nachdem der Sturz ins Wasser bereits feststand, in die Warnung des Daidalos einfügten, ergibt sich daraus, daß sowohl Diod. 4, 77 wie Luk. *gall.* 23; *im.* 21 *I.* ins Meer fallen lassen; sie bilden also für sich eine Überlieferungsklasse. Ungleich mannigfaltiger noch wird die Überlieferung, wenn man auch die Motivierung der Flucht, die bei ihr benutzten Mittel und den Ort des Abflugs berücksichtigt, die zwar nicht nur, aber doch auch in den Darstellungen der *I.*sage erwähnt sein mußten; es findet sich hier eine große Reihe charakteristischer Züge, deren Verteilung sich mit den bisher erwähnten Varianten durchaus nicht deckt. Statt der von Knaack angenommenen Einfachheit stellt sich — wie das bei einer so viel behandelten Sage ganz begreiflich ist — ein sehr verwickeltes Verhältnis der Überlieferung heraus, das sich wohl nie ganz wird entwirren lassen. Wohl aber können einzelne Dichtungen bis zu einem gewissen Grad rekonstruiert werden, und es ist in der Tat sowohl Holland wie Knaack in weiterem Fortschritt auf der von Koerte und Robert betretenen Bahn gelungen, die tragische Überlieferung besser als bisher zu sondern. Namentlich hat Knaack den 'Kretern' des Euripides

mit der Annahme, daß eine Gottheit den Sturz des *I.* erzählte, erst den richtigen Schluß gegeben. Hier kann man vielleicht noch weiter kommen. Warum Alexandros die Insel Ichara an der Euphratmündung Ikaria umnannte, hat Kn. zwar richtig gefragt, aber nicht richtig beantwortet, obwohl der Bericht eines Zeitgenossen unmittelbar die Antwort gibt. Nicht, weil eine einheimische Sage vorhanden war, welche die Anknüpfung an *I.* gestattete, sondern weil auf der Insel eine Göttin verehrt wurde, die man der Artemis Tauropolos gleichsetzen konnte, haben Alexander und seine Begleiter das kleine Eiland im persischen Meerbusen für die Insel des *I.* gehalten. Das konnten sie aber nur, wenn Artemis Tauropolos in der ihnen vorliegenden *I.*sage von entscheidender Bedeutung war, d. h. wenn *I.* in ihrem Heiligtum auf Ikaria niederstürzte. Das ist echte Lokaltradition: *I.* und Ikarios sind von dem Kulte der Artemis Tauropolos unzertrennlich (Hdb. 272, 6 ff.). Es ist möglich, daß der voralexandrinische Dichter, der diese ikarische Sagenversion in die Literatur einführte, wirklich, wie Kn. meint, Euripides war, der nach Eparchid. bei Athen. 2, 57 eine Zeitlang auf Ikaria gelebt haben soll; in diesem Fall muß die Aphrodite, die nach Kn. am Schluß den Botenbericht gab, durch Artemis Tauropolos ersetzt werden. Allein so bedeutend diese ganze Kombination Knaacks ist, Sicherheit haben wir — das wird er selbst gefühlt haben — nicht; namentlich die aus der Ähnlichkeit mit dem euripideischen *Phaethon* geschöpften Gründe sind, weil die Übereinstimmungen schon in weit älteren Fassungen der Sage bestanden haben können, vielleicht ganz trügerisch.

Io. Bérard, *RA.* 38, 100, faßt *I.*, deren Namen phoin. יאה oder יא 'die Schöne' bedeuten soll, als das Gestirn des Bären, Argos, ihren allsehenden Wächter als den mit Sternen bedeckten Arktophylax; der hellste Stern dieses Sternbildes (Arktur) soll phoinikisch עש oder עיש geheißen haben, wovon Bérard den Namen Iasos ableitet. Für ägyptisch erklärt die N. Io (= 'Kuh') und Peiren (*peur* = Nil) J. Lieblein in der mir nur durch Mellén *[s. u.]* S. 9, 1 bekannten Abhandlung *Om Io-Mythen*, Christiania 1897 Univ.-Progr. *for 1 Semester* 1897, S. 7 f. — G. Mellén, *De Ius fabula capita selecta. Commentatio academica* Upsala 1901, versucht besonders vier Sagenfassungen, die des *Aigimios*, der *Katalogoi*, der *Hiketides* und des *Prometheus [vgl. o. Bd. 125, S. 247]* zu gewinnen. Da der *Aigimios* die Sage nach Euboia verlegte, womit der Verfasser S. 4 auch die Nachricht (Apd. 2, 6) verbindet, daß Argos S. des Argos und der Ismene sei, so werden auf dies Epos

alle Züge zurückgeführt, die auf die euboiisch-boiotische Heimat der Sage zu weisen scheinen, z. B. in den Stammtafeln der Namen von Ios Mutter Melia und — wenngleich nicht ohne Bedenken — der ihres Vaters Peiren. Dies letztere scheint mir eben unter den Voraussetzungen des Verfassers nicht glaublich, da Peiren wie Peiranthos, Peiras, Peirasos wahrscheinlich nach der Bezeichnung einer tirynthischen Quelle heißt, jedenfalls aber in das Gebiet der argivischen Kultur weist. Zweifelhaft ist auch, ob in dieser Sagenfassung die von Argos bezwungene Echidna vorkam, die M. (S. 7) für boiotisch hält. Der Zeus Epikarpios der antiochenischen Sage gehört nicht nach Euboia, wie der Verfasser S. 24 glaubt; er wird auch keineswegs bloß auf jener Insel verehrt (Hdb. 1109, 1). Eher käme in Frage, ob Kyrnos in Karien sich einst mit Hilfe der Iosage (Diod. 5, 60) an die gln. boiotische Stadt angeknüpft habe, ferner ob die Kureten, die nach einer von Apd. 2, 9 erhaltenen Sage Epaphos unsichtbar machen, und die Titanen, die bei Hyg. *f.* 150 von Hera aus Haß gegen Epaphos wider Zeus gehetzt werden, aus der euboiischen Fassung der Sage stammen. Es müßte dann diese in einem auch später noch gelesenen Gedichte rein dargestellt gewesen sein, wie dies eben der Verfasser für den *Aigimios* annimmt. Unmöglich ist diese Voraussetzung nicht, aber doch recht unsicher. Vieles spricht dafür, daß die euboiische Kultlegende erst in Argos zur Heldensage umgeformt wurde und daß diese umgestaltete Sage nach Boiotien zurück wanderte: es kann daher diese spätere euboiische Fassung, die der *Aigimios* bot, sehr leicht argivische Elemente mitenthalten haben. Hat es auch einmal eine Legendenform gegeben, die sich ganz in Euboia abspielte, so braucht dies doch keineswegs die des *Aigimios* gewesen zu sein. M. täuscht sich hier und auch an andern Stellen, wenn er glaubt, daß die literarische Geschichte des Sagenstoffes auch über die Geschichte des Mythos selbst unmittelbar Auskunft geben könne. Hier wie so oft liegt die Entwickelung der Sage jenseits aller uns erreichbaren Literatur. Es ist daher auch die Behauptung des Verfassers zweifelhaft, daß die *Katalogoi*, deren Sagenfassung die Haupterzählung bei Apd. 2, 6 bieten soll, eine leichte Umgestaltung des *Aigimios* enthielten. Das Neue dieser zweiten Gestalt der Sage soll darin bestehen, daß erstens Io in Mykene an den Ölbaum gebunden und ebendort Argos durch den Steinwurf des Hermes getötet wird, zweitens das befreite Mädchen, durch Heras Bremse in die Fremde getrieben, in Ägypten den Epaphos gebiert. Letztere Lokalisierung leitet übrigens M. ebenfalls von der älteren euboiischen Sagenform

her, indem er mit Maaß annimmt, daß Ägypten für Äthiopien (Tz. Lykophr. 835) und dieses für das euboiische *Αἰθόπιον* eingetreten sei. Da das euboiische Aigyptos und die Vertauschung von Ägypten und Äthiopien in der Luft schweben, ist diese Kombination nicht wahrscheinlich; vielmehr hängt die Wanderung Ios nach dem Nilland und ihre Gleichsetzung mit Isis vermutlich mit der argivisch-rhodischen Kolonisation in Ägypten zusammen. — Am Schlusse dieses Abschnittes bespricht M. mehrere, wie er meint, auf epische Berichte zurückgehende bildliche Darstellungen, die Io als Kuh zeigen; nach einer Bause Pollaks wird (32 ff.) eine rf. Hydria *[vgl. u.]* beschrieben, auf der die befreite Io wegläuft, verfolgt von Argos, dem seinerseits Hermes mit dem Schwert folgt; eine durch den Schlüssel gekennzeichnete Priesterin soll Kallithoe und der sitzende Mann nicht Zeus, wie Petersen meinte, sondern Ios Vater sein. — Die Erzählung der *Hiketides*, der sich der Verfasser dann zuwendet, hat das Eigentümliche, daß Io nicht in eine Kuh verwandelt, sondern (v. 568) bloß als *μειξόμβροτος* bezeichnet, dafür aber auch nicht zurückverwandelt wird, sondern in ihrer Mißgestalt den Apisstier Epaphos gebiert (53 ff. Das bei Aischyl. *ἱκ.* 1067 überlieferte *κατασχεθιόν* ist nach M. nicht anzutasten, sondern einfach als *παύσας* zu erklären.) Diese Veränderung soll (60) zum Zweck haben, die Gleichsetzung Ios mit Isis, die als kuhköpfige Frau dargestellt wurde, zu ermöglichen. Indessen hat Aischylos diese Version nicht festgehalten, an andern Stellen derselben Dichtung vielmehr Io durch Hera in eine wirkliche Kuh verwandelt werden und dementsprechend auch Zeus, um weiter mit ihr zusammenzukommen, die Gestalt eines Stieres annehmen lassen (*ἱκετ.* 301); dieser Version sollen Ov. *a.* 2, 19, 29 und *a. a.* 1, 324 und die Maler mehrerer Vasenbilder gefolgt sein, auf denen man bisher meist den Stier für eine Verzeichnung der Kuh Io betrachtete. Bloch, der dies billigt (Bph. Wschr. 24, 245), meint, daß die Maler trotzdem nicht Aischylos, sondern dem Epos gefolgt seien, von dem sowohl die *ἱκετίδες* wie Bakchylides abhängen. Mir scheint überhaupt zweifelhaft, daß hier Zeus dargestellt sei, näher liegt es doch, anzunehmen, daß der Zeichner seine Vorlage mißverstand, als daß mehrmals in sonst ganz abweichenden Darstellungen gerade die Hauptperson, Io ganz weggelassen sei. Anfechtbar ist auch Melléns Annahme, daß Aischylos der ägyptischen Version zuliebe einmal (*ἱκ.* 568) im Widerspruch mit seiner sonstigen Darstellung Io als kuhköpfige Frau vorgestellt habe. Ebenso ist es schwer glaublich, daß Aisch. *ἱκ.* 17 mit den Worten *βοὸς ἐξ ἐπαφῆς κἀξ ἐπιπνοίας*

eine mit der übrigen Erzählung unvereinbare erotische Beziehung der ἐπαφή habe ermöglichen wollen, um damit einen engeren Anschluß an die ägyptische Version zu gewinnen. — Im *Prometheus*, den M. im Gegensatz zu Wecklein für jünger hält als die *Hiketides*, kommen Zeus und *I.*, die sich seiner Liebe entziehen will und deshalb zur Strafe von ihm mit Kuhhörnern versehen wird — so weit ist aus bühnentechnischen Gründen jetzt die Verwandlung herabgemindert —, erst in Ägypten zusammen (76; vgl. v. 835); eine Rückverwandlung findet auch in dieser Sagenform nicht statt (82). Bedenklich ist, daß auch im *Prometheus*, dessen *I.*sage (M. 66 ff.) auch auf einem von ihm eigenartig gedeuteten Berliner Vb. wiedererkennt — *I.* soll in ihrer jungfräulichen Angst vor Zeus zu einem Artemisidol geflohen sein; das Diptychon, das Argos in der Hand hält, wird auf das Orakel bezogen — Aischylos sich selbst widersprechen würde, wenn der Verfasser ihn richtig interpretiert hat, denn v. 591 ff.; 703 wird Hera als Urheberin von *I.*'s Leiden bezeichnet. — Mit dem ersten Teil der Untersuchung von Mellén berührt sich vielfach, auch in den Ergebnissen, Deubner, Phil. 64, 481. Der Verfasser versucht ebenfalls die *I.*sage der κατάλογοι und des Αἰγίμιος zu sondern. Auch nach ihm verlegten die ersteren, von denen Apd. 2, 7 ff. einen Auszug gibt, die Sage nach Mykene; *I.* wird durch den überraschten Zeus, der darauf den falschen Schwur ablegt, verwandelt und dann von dem erdgeborenen Argos, der in dieser Version ein Auge am Genick hat (487; vgl. Pherek. *FHG.* I, 74, 22) bewacht. Hermes erhält von Zeus Auftrag, die *I.* zu stehlen; er schleicht sich, wie es eine ionische sf. Amphora in München darstellt, unbewaffnet heran; schon ist er bereit, den Strick, mit dem *I.* an den Baum gebunden ist, zu lösen, aber da erwacht das Ungeheuer, und Hermes tötet es durch einen Steinwurf. Diese Version ist nach D. (481 ff.) auch bei Bakchyl. 18 (19) 29 ff. überliefert, wo zu lesen sei *κτανεῖν τότε Γ[ᾶς παῖδα?] ὀβριμοσπόρον λ[ίθῳ] Ἄργον*. Dann folgt *I.*'s Irrfahrt, die ihr Ende findet, als Zeus durch die Berührung der unglückseligen Dulderin die Menschengestalt wieder schenkt. Im *Aigimios* dagegen spielte nach D. die ganze Sage sich in Euboia ab. Argos hat hier einen Ianuskopf mit vier Augen (Hsd. *fr.* 188 Rz.[2]), wie ihn auch drei Vbb. darstellen; Hermes tötet ihn mit dem Schwerte. Von einer Irrwanderung Ios ist nicht die Rede. — Diese Form der Sage steht nach D. der ursprünglichen euboiischen (vgl. Hdb. 183) näher; nur weil Euboia für die Geburt des Epaphos feststand, mußte *I.*, als die Sage nach Argos übertragen war, wandern. Das älteste

Ägypten, wo Epaphos geboren wurde, war auch nach Deubner Ägypten, das freilich — hierin weicht der Verfasser von Maaß ab — im *Aigimios* diesen Namen nicht führte. Auch D. bestreitet demnach, daß *I.* wegen der Gleichsetzung mit Isis nach dem Nillande gelangte. Hierin steht er im Widerspruch zu R. Engelmann, dem in den letzten Jahren auch Valgimigli, *Eschilo, la trilogia di Prometeo [o. S. 156]* in der ausführlichen Besprechung der *I.*sage S. 93 ff. entgegengetreten ist. V. protestiert gegen die von Engelmann bei Roscher ML. 2, 271 gestellte Alternative, daß entweder Aisch. ἱκετ. 569 f. nach Aisch. Προμ. 588 oder nach einer anderen Tragödie gedichtet sei, welche die *I.* selbst auf die Bühne gebracht habe. — Dagegen hat Engelmann in Amerika einen Beistand gefunden: Jos. Clark Hoppin, *Harv. Stud. in cl. Phil.* 12, 335 veröffentlicht ein von ihm erworbenes rf. Vb. streng schönen Stiles *[vgl. o. 528]*, das *I.* als Kuh mit und hinter dem vieläugigen Argos vor dem das Schwert zückenden Hermes weglaufend zeigt. Anwesend sind als Zuschauer l. Zeus und eine an dem Tempelschlüssel kenntliche κληδοῦχος, nach H. die zurückverwandelte *I.* selbst, die Aisch. ἱκετ. 291 κληδοῦχον Ἥρας nennt, r. Hera. Der Vasenmaler befolgt wie Bakchyl. und einige andere bald nach den Perserkriegen entstandene Vbb. die Version, daß *I.* ganz in eine Kuh verwandelt wurde, und nimmt, Engelmanns (früherer) Vermutung folgend, als wahrscheinlich an, daß erst Aischylos im Prometheus, dessen Abfassung demnach kaum vor 475 zu setzen ist, die jüngere Sagenfassung aufbrachte. — Inzwischen hat aber Engelmann, A. Jb. 18, 37 ff. selbst seinen Standpunkt etwas geändert. Bei einer Aufzählung der neu veröffentlichten, auf diesen Mythos bezüglichen Vbb. kommt er zu dem Ergebnis, daß zwischen der älteren Vorstellung, die *I.* als Kuh auffaßte, und der jüngeren, durch die Tragiker, vielleicht durch Aischylos im *Prometheus* (v. 588) geschaffenen, die sie als *βούκερως παρθένος* dachte, in den ersten Jahrzehnten des V. Jahrhunderts sich die Auffassung fand, daß sie eine Kuh mit Menschenkopf war. Diese Vorstellung soll auch Aisch. *suppl.* 568 wiedergeben. — Über Friedländers Rekonstruktion der *I.*sage, der die älteste argivische Sagenform beim schol. Eurip. *Ἑκ.* erhalten meint, kann jetzt auf Deubner, Phil. 64, 489 A. 2 verwiesen werden. — Die späteren Formen der *I.*sage behandelt Eitrem, Philol. 58, 451. Für Kallimachos' Ἰοῦς ἄφιξις werden einige ohne Titelangabe überlieferte Fragmente (11; 57; 111) gewonnen. Ovid soll mindestens zwei ganz verschiedene Versionen der Sage gekannt haben, von denen die eine den Argos

durch Hermes' Rute eingeschläfert und durch einen Stein getötet werden ließ, während in der anderen ihn der Gott mit der von ihm erfundenen σύριγξ in Schlaf flötete und dann mit der Harpe tötete. Aus diesen Diskrepanzen wird gefolgert, daß Ovid ebenso wie Val. Flacc. ein Handbuch benutzte.

Über *Iokaste* vgl. u. *[572 f.]*.

Ionos, der thessalische König, der den Erzguß erfunden haben soll (Luc. 6, 402; Cassiod. Var. 31, 4) ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 1898, 227 nicht zu beanstanden. Der N., der offenbar zu dem thessalischen Fl. Ion gehört, ist immerhin von Wert für die antiken Hypothesen von der Heimat der Ionier.

Iris war nach Hentze, 'Das Auftreten der *I.* im zweiten, dritten und fünften Gesang der *Ilias*', Phil. 62, 321 ff., ursprünglich der Regenbogen und stand als solcher im Dienste des Zeus, der die τέρατα gibt. In den ältesten Stücken der *Ilias*, wozu besonders *Λ* 185 gehören soll, wird sie nach dem Verfasser vom Göttervater zu den Menschen gesendet, denen sie unverwandelt erscheint. Eine natürliche Erweiterung ihrer Funktionen ist es, wenn sie von Zeus auch zu anderen Göttern geschickt wird. Eine Neuerung aber ist nach H. Σ 166, wo Iris von Hera gesendet wird und wo, wie die Frage des Achilleus 182 τίς σε θεῶν ἐμοὶ ἄγγελον ἧκεν beweist, dem Dichter die alte Vorstellung nicht mehr lebendig ist, daß *I.* nur des Zeus Botschaften überbringt. Allein auch hier ist *I.* unverwandelt und wird von dem Helden sofort erkannt. In der Gestalt des Polites dagegen erscheint *I. B* 786 ff. und in der Gestalt der Laodike *Γ* 121 ff., und die letztere Stelle findet H. auch deshalb bedenklich, weil die Göttin ohne Auftrag aus eigener Initiative handelt. Da K. O. Müller den Troerkatalog und Robert speziell den Polites als aus den *Kyprien* stammend bezeichnet haben und da das Auftreten der Göttin in Laodikes Gestalt in Helena die Sehnsucht nach ihrem ersten Gemahl erweckt (*Γ* 139 f.), dem sie in den *Kyprien* nach Kreta die Nachricht von Helenas Entführung gebracht hat, so vermutet H., daß an beiden Stellen die Auffassung der *Kyprien* oder vielmehr die kyprische Auffassung vorliege, nach der *I.* zum Gefolge der Aphrodite gehörte. Auch wenn diese Göttin *E* 352 ff. durch *I.* — ebenfalls ohne Auftrag einer anderen Gottheit — aus der Schlacht geführt wird, liegt nach dem Verfasser vielleicht Einfluß der *Kyprien* vor. Der Verfasser glaubt daher, daß bei der Frage nach dem Verhältnis der Gesänge *B—H* zu der übrigen *Ilias* die *I.*szenen von Wichtigkeit seien. Dies be-

ruht auf der o. *[S. 129 ff.]* abgelehnten Ansicht von der Entstehung der *Ilias*; aber für das Verhältnis dieser zu den ***Kyprien*** sind die Beobachtungen des Verfassers in der Tat wichtig; sie bestätigen wieder, wie eng sich der Dichter des *Ilias* an die ***Kyprien*** angeschlossen hat. Daß die Szenen, in denen die Göttin unverwandelt erscheint, Züge älteren Charakters tragen, beruht auf unrichtiger Deutung oder willkürlicher Kombination der betreffenden Stellen. — Über den Regenbogen in der religiösen Überlieferung der Alten handelt Ch. Renel, ***RHR.*** 46, 1902, 58 ff. Die aus Ov. ***M.*** 1, 271 bekannte Vorstellung von dem wasserschöpfenden Regenbogen wird durch zahlreiche Zeugnisse, die leider z. T. zu unbestimmt zitiert werden, als daß eine Kontrolle möglich wäre, als noch fortlebend erwiesen; umgekehrt wird durch eine m. E. nicht unzweifelhafte scharfe Pressung des Gleichnisses *Λ* 26 ff. die moderne Vorstellung von der Regenbogenschlange als antik in Anspruch genommen (68). Über die Gleichsetzung von *Ἶρις* und *Ἔρις* (Hdb. 418, 2) handelt der Verfasser S. 70. — Die Vermutungen Böklens über Iris sind o. *[S. 24]* erwähnt. — *I.* wurde, wie Malmberg, A. Jb. 12, 95 hervorhebt, in der älteren Kunst nicht mit Schulterflügeln, sondern wie Hermes mit Flügeln an den Sandalen und mit aufgeschürztem Gewand dargestellt. Der sog. Niketorso vom Parthenongiebel ist demnach als *I.* zu bezeichnen.

Isis. K. H. E. de Jong, *De Apuleio Isiacorum teste [o. S. 200; 250; 338]* weist nach, daß die von Apul. ***M.*** 11, 23 beschriebene Aufnahmezeremonie von den eigentlichen offiziellen Mysterien, deren Hauptbestandteil die Findung der Osirisleiche durch die im Kahne fahrende *I.* bildete, verschieden gewesen sein müsse. Der Verfasser nimmt zwar (45) als möglich an, daß der Initiant durch Symbole an jene Weihen erinnert sei; die Hauptbedeutung aber hatte nicht diese abgekürzte Darstellung, sondern die Illusion, in die der Adept versetzt wurde, daß er sterbe, durch alle Elemente fahrend zurückkehre, mitten in der Nacht die Sonne strahlen sehe und die Götter von Himmel und Hölle mit eigenen Augen schaue. Nach der Ansicht des Verfassers wäre für die Einweihung einzelner der Apparat zur wirklichen Vorführung solcher komplizierter Bilder zu umständlich gewesen; so nimmt er denn an, daß diese zwar für die offiziellen Weihen üblich waren, bei denen zugleich mehrere, wenngleich nie sehr viele (132), aufgenommen wurden, daß man sich aber bei den Einzelweihen damit begnügte, dem Novizen im Traum die Vorstellung beizubringen, daß er die Gottesbilder wirklich sehe. In der Tat gelingt es dem Ver-

fasser, Zeugnisse beizubringen, aus denen sich ergibt, daß im *I.*-kultus öfters eben die Dinge geschaut wurden, die Lucius bei Apuleius erlebt haben will (105). Die ägyptischen Priester scheinen demnach eine erstaunliche Fähigkeit besessen zu haben, den Schlafenden Träume von einer bestimmten Art zu suggerieren; der Verfasser hat anscheinend sogar ein wenig, durch du Prel beeinflußt, spiritistische Anwandlungen, die auf Grund seiner Zusammenstellungen Lanz-Liebenfels, Mitt. d. anthrop. Ges. in Wien 31, 90 f. bestimmter betont. Allein de Jongs Erklärung ist nicht sicher; weder erkennt man, warum der Apparat, wenn er doch für die großen Weihen vorhanden war, nicht auch für die Einzelinitiation verwendet wurde, zumal wenn diese, wie der Verfasser meint, nur selten vorkam, noch wird in der Überlieferung je ein Unterschied zwischen der Initiation bei den großen *I.*mysterien und den Einzelweihen gemacht. Nicht sicher scheint mir auch die Deutung der Worte *per omnia vectus elementa remeavi* (111 ff.). Der Verfasser nimmt an, daß die Mysten im Traum (115) durch die Luft zu fliegen, über das Wasser zu wandeln, vom Feuer nicht berührt zu werden glaubten. Allerdings erwähnt Dion Chrys. *or.* 11 S. 358 R., an einer Stelle, an der auch hervorgehoben wird, daß ἐν τοῖς Ὥρῳ γεγραμμένοις ὀνείρασιν die Träumenden zu sterben glauben, πέτεσθαι καὶ βαδίζειν ἐπὶ τῆς θαλάττης; aber schon das Nichtversengtwerden schwebt in der Luft und unerfindlich ist, was die Erde dem Menschen im Traum nicht zufügen soll. Auch können die Worte *per omnia vectus elementa remeavi* schwerlich bedeuten, daß der Novize nach Überstehung dieser Proben wieder zu sich selbst kommt (116). Wie zu Anfang der 'Mithrasliturgie' *[o. S. 229]* der Myste die vier Elemente in sich anruft, um die vier göttlichen Elemente wiederzuschauen, so wird es sich auch in den *I.*mysterien des Apuleius um eine Rückkehr zu den göttlichen Elementen oder zu den Elementargöttern handeln. Hinsichtlich einiger anderer Punkte hätte der Verfasser weiter kommen können, wenn er ergiebiger auch die kunstarchäologische Tradition herangezogen, insbesondere den pompejanischen Tempel der *I.* berücksichtigt hätte. Daß dem Spruche *accessi confinium mortis* die alte Vorstellung von der Himmelswanderung der Seele zugrunde liege, betont Reitzenstein, Arch. f. Rlw. 7, 406; 8, 183. — Über *I.* als *κόρη κόσμου* und als Erfinderin der Chemie ist o. *[S. 227]* gehandelt worden. — Der ebd. *[S. 223 f.]* hervorgehobene Synkretismus, der wie im Hellenismus und in der Kaiserzeit, so schon seit den syrischen Feldzügen der Pharaonen ägyptische und semitische

Kulte verschmelzen ließ, hat sich auch in der Berichtsperiode durch mehrere Funde bestätigt. Daß *I.* früh mit Astarte ausgeglichen war, zeigt von neuem die phoinikische Weihinschrift einer jetzt in Kairo befindlichen *I.*statuette, über die eine von Clermont-Ganneau in der *AIBL.* 26. Aug. 1904 vorgelegte Note de Vogués handelt. — Aus einer in Baalbek gefundenen bekleideten sitzenden Frauengestalt, neben der eine wahrscheinlich als Trägerin des Sessels zu denkende Sphinx steht — ursprünglich waren es wohl zwei — und die er deshalb für eine *I.* hält, schließt S. Reinach, *RA.* 40, 19 ff., daß früh eine Ausgleichung der syrischen Göttin mit *I.* stattgefunden habe. — Ebd. veröffentlicht Reinach S. 30 f. *pl.* V eine durch die Inschrift bezeichnete sitzende *I.*statue aus Fiesole, deren Gewandung wie die der Statue von Baalbek ganz griechisch-römisch ist. — Eine aus dem Ende des VI. oder aus dem V. Jahrhundert stammende ionische Dedikationsinschrift auf einer ägyptischen Statuette der den Horos säugenden Isis (*Πύθερμός με ὁ Νέλωνος ἐλύσατο τῆς Ἔσιος ἄγαλμα*) veröffentlicht C. C. Edgar, *JHSt.* 24, 337. — *I.*denkmäler aus Südfrankreich sammelt E. Guimet, *RA.* 36, 75. — Vgl. über *I.* o. *[S. 528]* und u. *[S. 582 'Osiris']*.

Iuno ist nach W. Otto, Phil. 64, 161 ff. eine nicht italische, sondern nur latinische, von Latium aus als Uni nach Etrurien verpflanzte, erst später durch römischen Einfluß auch über das übrige Italien verbreitete Göttin der Unterwelt. Der griechischen *κόρη* entsprechend war sie aber zugleich die als Braut oder junge Frau (*Iu[ve]no* = *νύμφη*) gedachte Seele, und daher kam es, daß sie eine dem Genius entsprechende Bedeutung (bei Frauen) empfangen konnte (222). Die auf einer Inschrift der Civitas Marrucina und auf den iguvinischen Tafeln genannte Iovia, die noch Wissowa, Hdb. 114 der Iuno gleichsetzt, trennt O. von dieser, deren Namen nie mit anlautendem *D*, nie auch — selbst auf den Inschriften nicht, die sonst den alten Diphthong regelmäßig festhalten — mit *ou* geschrieben wird (177 ff.) und die daher, wie der Verfasser unabhängig von W. Schulze, Zur Gesch. der lat. Eigennamen, 470 erschließt, nichts mit Iuppiter zu tun haben kann. Nicht mit diesem stand Iuno in alter Kultgemeinschaft, sondern mit Ianus, der nach ihr Iunonius hieß und mit ihr zusammen am *Tigillum Sororium* als Ianus Curiatius eine alte und berühmte Kultstätte hatte (213). Daher sind auch nicht der *flamen* und die *flaminica Dialis* mit ihrem Kult betraut, sondern der *rex* und die *regina sacrorum*, von denen der Rex der Spezialpriester des Ianus ist.

Als Genossin dieses Gottes ist Iuno auch Göttin des Anfangs geworden, der die Kalendae heilig waren; Mondgöttin, wie man gemeint hat, ist sie dagegen nie gewesen. Nicht mit Beziehung auf die hohle Mondsichel, sondern als Göttin des Eingangs (vgl. *caulae*) heißt Iuno *Covella*; auch Iuno Lucina ist nicht die leuchtende Mondscheibe, sondern die Göttin, in deren Kult zur Abwehr der üblen Dämonen Fackeln entzündet werden. Eine andere Bedeutung hatte Iuno im Regenzauber *[vgl. o. S. 338]*: in dieser Funktion wurde sie in ähnlichen Riten angerufen wie die griechische Hera; mit dieser ist sie dann identifiziert und deshalb auch Gemahlin des Iuppiter geworden. — Gegen Ottos sehr gewichtige Ausführungen wendet Zimmermann, Wochenschr. f. cl. Phil. 22, 990 ff. ein, daß erstens Iuno eine nachträgliche Umformung von Iovīna, Ioina, Iuna sein könne und daß zweitens die Nichtbezeugung einer Form nicht deren Nichtvorhandensein beweise. Über Thulin, Die Götter des Mart. Cap. und die Bronzeleber von Piacenza (S. 25, 1) und H. Ehrlich (Zs. f. vgl. Sprf. 41, 283 ff.), die ebenfalls die Zusammenstellung von Iuno und Iuppiter für unmöglich erklären, s. den nächsten Jahresbericht. — *Epikleseis. Sororia* ist nach L. D. Barnett, *Cl. Rev.* 12, 463 vielleicht ursprünglich eine Iuno Iuga, als deren Fetisch der Balken gegolten haben soll wie das Ruder als Fetisch des Odysseus.

Iunones sive Gabiae? Inschrift aus Colonia Traiana, WDZ. 1904, 180.

Iuppiter Elicius. Die bekannte Vermutung von Gilbert, Topogr. 2, 154 A. 1 und Aust bei Roscher, ML. 2, 657, daß *I. E.* nicht, wie die römischen Erklärer wollen, von dem Herauslocken des Blitzes, sondern von dem *aquaelicium* (Fest. 2, 12) genannt sei, wird von Wissowa, Rel. d. Röm. 106 als 'sicher' bezeichnet; dagegen hebt Fowler, *Rom. Festiv. [o. 112]* hervor, daß so primitive Zeremonien wie der Regenzauber mit dem *lapis Manalis* ursprünglich bei den Römern überhaupt nicht mit dem Kult einer bestimmten Gottheit verbunden zu sein pflegten. Nach M. H. Morgan, *Transact. and Proceed. Amer. Philol. Assoc.* 1901, 83 ff. *[o. I 336 ff.]* wird der Zusammenhang des *E.* mit dem *aquaelicium* auch durch die Etymologie keineswegs empfohlen, dagegen durch die Verschiedenheit der Lokalität unwahrscheinlich gemacht; daß Petr. *s.* 44, Tertull. *apol.* 40, *ieiun.* 16 notwendig auf das Aquaelicium zu beziehen sei, wird vom Verfasser bestritten. — Nach Cook, *Cl. Rev.* 17, 270; 18, 365 f. ist *I. E.* eigentlich *I. Ilicius*, 'der Eichenzeus'. Sein Baityl war der *lapis Manalis*, der im Hain der

'Eichennymphe' Egeria *[s. 485 das.]* aufbewahrt wurde. Dagegen hält Frazer, *Lect. on the Hist. of Kingsh.* 207 an der Ableitung von *elicere* fest. — Zu *I. Fulgur* und *Lapis* vgl. Usener, Rh. M. 60, 20 *[u. 'Zeus']*. — Von *I. Liber* ist nach Carter, *De deorum Romanorum cognominibus* 11 ff. Liber ebenso abgezweigt wie später von *I. Libertas* die Göttin Libertas. — *I. Summanus* ist, wie Carter a. a. O. 14 nach einer schon früher mehrfach vorgetragenen Etymologie annimmt, eigentlich Gott der sehr häufig (?) kurz vor Sonnenaufgang eintretenden Blitze gewesen und erst nachträglich Gott der nächtlichen Blitze (und zuletzt Unterweltsgott) geworden. — Vgl. über *I.* Cook, *Folklore* 15, 301; 16, 260 ff. und u. *['Zeus']*.

Ixion vgl. o. *[374]*.

Kab(e)iren. Nach Kaibel, GGN. 1901, 513 sind die *K.* ursprünglich phrygische Gottheiten des Phallos, verwandt den Dioskuren *[o. S. 481]*; darum bleibt nach der Sage von Thessalonike von dem einen *K.*, den seine beiden Brüder erschlagen, bloß das *αἰδοῖον* übrig. — Der thebanische Kabirkult scheint am Ende des III. Jahrhunderts besonders geblüht zu haben, wie Homolle, *Instit. corr. hellén.* 25. 1. 1899 (*BCH.* 23, 589) bei der Veröffentlichung der Weihinschrift des *πρόθυρον* für Kabiros und Pais bemerkt. — Auf den auch sonst in Kleinasien bezeugten *K.*kult bezieht O. Kern, *Strena Helbigiana* 158 f. ein Relief aus Hierapolis in Phrygien und ein anderes aus der Umgegend von Magnesia, auf denen drei bzw. vier auf der rechten Schulter einen Hammer tragende Männer dargestellt sind; er vergleicht die Mzz. von Thessalonike, eine Bronze in Rumeli Hissar und den pergamenischen Altarfries. Die Inschrift des Reliefs aus Hierapolis lautet ... ς *Φιλούμενος ἀππᾶς*, das letztere Wort bezeichnet, wie schon Buresch erkannt hat, einen Priester; nach Kern war der Titel besonders in mystischen Religionsgemeinschaften üblich. — Über *József Hampel, *Thrák vallásbeli emlék Aquincumból* (*Budapest régiségei* VIII), Budapest 1904, kann ich nur nach dem Referat von Kohlbach, Berl. phil. Wochenschr. 24, 1229 f. berichten. Der Verfasser will nachweisen, daß der Mittelpunkt des thrakischen Kultes die Anbetung der mit den Dioskuren ausgeglichenen und deshalb beritten dargestellten *K.* gewesen sei. Von den beiden niedergestreckt vor den Reitern liegenden Feinden soll einer nach Novotny ebenfalls ein Kabir sein, entsprechend der makedonischen Legende, nach der zwei *K.* ihren Bruder ermordeten. In Pannonien wurde nach H. der Kult mit dem des Sol Invictus und der Epona verschmolzen. — Als *K.* will O. Roßbach, N. Jb. 7, 406 den bisher auf Hephaistos bezogenen Gott

der Mzz. von Perge bezeichnen. — — Zum *Kultus.* Über Widderopfer im Dienste der *K.* handelt *Jozsef Hampel a. a. O. 43; vgl. Kohlbach, Berl. phil. Wochenschr. 24, 1230. Cumont, *RA.* 5, 29, 3 bezieht darauf auch die in dem Ehrendekret für einen pergamenischen Gymnasiarchen (Schröder, AM. 29, 152 *l.* 27) genannten *κριοβόλια.*

Kadmos. Die spätere *K.*- und Europasage ist, so wie sie von Mythographen und späteren Dichtern erzählt wird, nach Vollgraff, *De Ovidii mythopoeia,* Diss. Berl. 1901, 61 ff. im wesentlichen schon im alten Epos geformt worden. Daß dieses *K.*lied in Ionien entstanden sein müsse, folgert der Verfasser mit E. Schwartz daraus, daß es sich mit den thebanischen Verhältnissen wenig vertraut zeige; aber abweichend von seinem Vorgänger, der angenommen hatte, daß dies Gedicht als Räuber des Mädchens nicht Zeus, sondern Pluton und als Ort der Verbergung nicht Kreta, sondern Boiotien bezeichnet hatte, behauptet Vollgraff, daß jenes ionische Epos die Sage wesentlich schon so erzählt habe wie Euripides, daß mithin dieser hier nicht ein so kühner Mythenerneuerer gewesen sei, wie Spiro in seiner Dissertation *De Euripidis Phoenissis* 8 angenommen hatte. Diese Überlieferung soll in Kolophon entstanden sein, das nach der Sage Kreter und Kadmeier gemeinsam gründeten; um die beiden Bestandteile der Stadt auf denselben Ursprung zurückzuführen, hat nach Vollgraff ein kolophonischer Dichter *K.* und Europa zu Geschwistern gemacht und jenen nach Theben, diese nach Kreta gelangen lassen. Schon hier erheben sich Zweifel. Daß kretische und thebanische Elemente in Kolophon zusammentrafen, ist nur aus den Sagen von dem Kreter Rhakios oder Lakios, dem Gatten der Manto, und aus Idomeneus' Grab erschlossen; aber keine dieser beiden Überlieferungen läßt sich über die Mitte des V. Jahrhunderts verfolgen; Immisch konnte sie für Erfindungen des Xenophanes halten. Immerhin wäre die Möglichkeit einzuräumen, daß die Verbindung zweier ionischer Geschlechter, von denen das eine sich auf Minos, das andere auf Kadmos zurückführte, einen Dichter veranlaßte, *K.*' Schwester zur Mutter des Minos zu machen, wenn diese Annahme nicht zu weiteren Schwierigkeiten führte, die zu beseitigen dem Verfasser nicht gelungen ist. Wenn bei Antimachos Zeus die Europa in dem Berge Teumessos bei Theben verbirgt, so erklärt V. dies für eine eigenmächtige Neuerung des jüngeren Dichters, dem es, weil er von dem thebanischen Sagenkreis singen wollte, lästig gewesen sei, die ganze kretische Geschichte zu erzählen. Diese Begründung ist sehr unwahrscheinlich,

da es für die Weglassung der Nachkommenschaft Europas ganz belanglos war, ob die Heroine nach Kreta oder nach Teumessos geführt wurde; Antimachos hat gewiß für seine Fassung eine Vorlage gehabt, und diese muß in letzter Linie auf ein thebanisches Gedicht zurückgehen. Es ist in neuerer Zeit üblich geworden, Ionien als Entstehungsort der thebanischen Sagen zu betrachten, und es ist wohl möglich, daß der ganze Mythenkreis diejenige Gestalt, die das Drama vorfand, z. T. hier gewonnen hat. Die immerhin auffällige Spärlichkeit lokaler Elemente in den thebanischen Sagen ist vielleicht wirklich z. T. darin begründet, daß die meisten von ihnen beim Passieren dieses Kanals zu Boden gesunken sind. Aber wie ließe sich erklären, daß neu aufgekommene ionische Fürstenhäuser sich auf die thebanischen Kadmiden zurückführten, wenn diese nicht durch die Sage verherrlicht waren? Der Kern der thebanischen Sage ist gewiß, soweit er nicht noch älteren Ursprungs ist, in Theben entstanden; der thebanische Dichter aber hat natürlich so wie *K.* auch Europa nach Boiotien gelangen lassen. Wenn später die Sage überwiegt, Europa sei nach Kreta gebracht worden, so ist dies die vermutlich in Ionien erfolgte Ausgleichung zwischen der boiotischen und einer älteren kretischen Sagenfassung, die beide sowohl von *K.* als auch von seiner Schwester erzählten; dieser Sagenfassung gegenüber griff Antimachos auf die reine thebanische Überlieferung zurück, ohne jedoch mit ihr durchdringen zu können. Diese Rekonstruktion der Sagengeschichte scheint mir zwingend, sobald *K.* für Boiotien als alte Sagengestalt anerkannt ist; nur wer annimmt, daß die Thebaner ihren *K.* aus Ionien empfangen haben — wie dies von mehreren Seiten, aber m. E. mit Unrecht behauptet ist —, wird zu anderen Ergebnissen kommen können. Aber daß die Entwicklung sich hier noch so deutlich verfolgen läßt, weist schon darauf hin, daß sie keinesfalls sehr alt sein kann; jenes ionische *K.*gedicht, die Grundlage der ganzen späteren *K.*sage, dürfte der Mitte, und das zu erschließende thebanische Gedicht dem Anfang des VI. Jahrhunderts angehören. Damals hatte sich Sprache und Technik des ionischen Epos längst auch zu nichtionischen Stämmen verbreitet; es ist daher wohl möglich, daß schon das altthebanische *K.*lied die Form des homerischen Epos hatte. — Die Sage des Euemeros, daß *K.* der Koch eines phoinikischen Königs war, wird von Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 4, 224 vielleicht mit Recht in Zusammenhang gebracht mit dem kyprischen Apollon *Μαγίριος* *[vgl. o. 408]*.

'*Kaineus*' ist nach O. Roßbach, N. Jb. 7, 410 der von Head als 'Ares' gedeutete jugendliche kriegerische Gott zu nennen, dessen Kopf die Mzz. von Gyrton in Thessalien zeigen. Allerdings soll auch *K.* ursprünglich wie Ares Kriegsgott gewesen sein, wie sowohl aus seinem Namen 'Mörder' als auch aus dem Sagenzug gefolgert wird, daß *K.* bei seiner Lanze schwören ließ. Neben *K.* steht die nach R. auf der Rückseite der Münze dargestellte Kainis (vgl. *καινίς* = *μάχαιρα*) wie Zeus neben Dione; daraus ist die Sage von der Verwandlung der Kainis in *K.* zu erklären.

Der Heros *Kalamites*, den Roscher, Phil. Jbb. 1881, 671 von der Hohlsonde (*κάλαμος*) genannt werden ließ und den Hoefer (ML. 2, 920) geradezu dem Heros Iatros gleichsetzte, ist nach Wachsmuth, Abh. SGW. 1899, 44, der den in Milet und seinen Kolonien bezeugten Monat *Καλαμαιών* und das im Peiraieus und Eleusis gefeierte Fest *καλάμαια* vergleicht, wahrscheinlich ein auf das Wachsen der Getreidehalme bezüglicher Geist gewesen.

Kallidike, die epeirotische Königin, die dem Odysseus den Polypoites gebiert, ist nach Vürtheim, *Mnem.* 29, 1901, 48 Persephone, *quae bene ius dicit.*

Kalos vgl. u. ['*Talos*'].

Kalypso vgl. u. [*541* '*Kirke*'].

Karnos vgl. o. [*405 ff.*] u. unten [*543* '*Krios*'].

Kent-auroi, 'Sporner der schnellen (Rosse)', war nach Nazari, *Riv. fil. cl.* 32, 99 Bezeichnung eines Volkes, bei dem die Griechen zuerst Rossezucht kennen lernten; infolge der Verrohung, die nach der dorischen Wanderung stattfand, sollen die Rossestachler zu Roßmenschen geworden sein. — Der *K.*name *Θεραυλρος* ist nach Robert, Hermes 39, 473 für *Θέρανδρος*, d. h. *Θέρρανδρος* (nicht *Θήρανδρος*) verschrieben. — Den *K.* *Ὀρέσκιος*, der mit einer Nymphe, etwa auch einer Oreiade oder Orestiade, die ersten Einwohner der Stadt Oreskia im Pangaiongebiet zeugt, erschließt Roßbach, N. Jb. 7, 402 aus Mzz. dieser Stadt und aus den *ὀρεσκῷοι Κένταυροι* bei Hsd. *fr.* 79, 5 Rz.[2].

Keraunos. Über diesen Gott hat Usener bereits Götternam. 286 ff. gehandelt; in einer der letzten seiner Arbeiten, Rh. Mus. 60, 1904, 1 ff., bespricht er den Gegenstand erschöpfend. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist folgende Entwicklungsreihe. In ältester Zeit verehrte man die einzelnen Blitze; Spuren davon haben sich auch später noch im griechischen und römischen Blitzmal erhalten. Von diesem 'Augenblicksgott' aus wurde man zur Vielheit und, indem sich diese zur Einheit, zum Gattungsbegriff verdichtete,

d. h. indem man nicht mehr an das einzelne Blitzmal sich band, sondern das Bild des Donnerkeils ausstellte, nach U. zum 'Sondergott' geführt. Diese Stufe sollen bereits die alten Achaier erreicht haben, die das Zeichen des Blitzes, das Doppelbeil, überall in den kretischen Königspalästen anbrachten; lange hat sich diese Auffassung im alten Makedonien erhalten, aus dessen Religion U. den Blitzkult der Seleukeiden herleitet. In Griechenland selbst wurde die personifizierte Abstraktion zu einer persönlichen Gottesgestalt erhoben; dies war jedoch, da *Κεραυνός* in fortdauerndem appellativischem Gebrauch blieb, nur möglich, indem der alte Sondergott sich einem persönlichen Gott unterordnete. So entstand nach U. der Zeus *Κεραυνός* (in der Überschrift von Orph. *h* 19 und auf dem Stein von Mantineia), dem der lateinische Iuppiter *Fulgur* und der griechische Zeus *Καταιβάτης* und *Καππώτας* entsprechen. Als letzte Phase betrachtet der Verfasser den Übergang des Zeus *Κεραυνός* zum Z. *Κεραύνιος*. — Die Gründe, durch welche U. diese Entwicklung erweisen will, sind nicht durchweg stichhaltig. Es ist keineswegs sicher, daß der Blitzkult im Seleukeidenreich eine altmakedonische Auffassung reproduziert, vielmehr fügt er sich auch ohne dies in die sonstigen hellenistischen Vorstellungen ein. Das von Appian *Syr.* 58 erwähnte Vorzeichen, das Seleukos Nikator bei der Gründung von Seleukeia a. M. erhielt, konnte jenen Kult spontan entstehen lassen, zumal im Gebiete vorderasiatischer Semiten, die den Blitz verehrten und Barak als Bezeichnung für Menschen kannten. Herakleitos denkt bei seinem Ausspruch *πάντα οἰακίζει κεραυνός* gewiß nicht an den verschollenen Gott Blitz; ihm ist *κεραυνός* ein kühner poetischer Ausdruck für *πῦρ*, was die späteren Griechen nicht nachgeahmt haben, was aber an *fulgur Solis* und auch daran eine Parallele hat, daß bei den Assyrern der Feuergott als zuckender Blitz dargestellt wird. Noch weniger haben die alten griechischen Theogonien, welche durch den Blitzstrahl die Macht des jüngsten Weltregenten Zeus symbolisieren, eine Erinnerung an den alten Blitzgott erhalten; wenn das von Galen. *Hipp. et. Plat. dogm.* 3, 8 (V, 351 Kü.) mitgeteilte theogonische Bruchstück den Zeus, als er die Metis verschlingt, befürchten läßt, *μὴ τέξῃ κρατερώτερον ἄλλο κεραυνοῦ*, so ist mit dem letzten Wort nicht ein von Zeus getrenntes, mit ihm die höchste Gewalt teilendes Wesen gemeint, sondern Zeus' eigene Macht symbolisch charakterisiert. Trotz dieser und anderer Bedenken ist aber die von U. angenommene Entwicklungsreihe in diesem Falle nicht unwahrscheinlich; nur muß berücksichtigt werden, daß die hier unter-

schiedenen Entwicklungsstufen des Begriffes noch für den späteren Griechen so eng zusammenhingen, daß auch der Übergang in umgekehrter Richtung vorkommen konnte. Damit schwindet zugleich vollends die Berechtigung, den in diesem Falle wahrscheinlich z. T. mit Recht statuierten Entwicklungsgang als den einzig möglichen oder wenigstens normalen auch da vorauszusetzen, wo eine Entscheidung nicht möglich ist. In solchen Fällen werden wir unser Nichtwissen eingestehen müssen, brauchen es aber nicht einmal zu bedauern; die Frage nach der Priorität der Vorstellung ist nicht richtig gestellt, weil seit alter Zeit im Kultus 'Augenblicks-' und 'Sonder'götter nebeneinander bestanden haben können.

Kerberos. Den schon vor 15 Jahren behaupteten Zusammenhang des *K.* mit Çabala, dem Hunde des indischen Yama, sucht M. Bloomfield (*Cerberus the Dog of Hades*, Chicago, *Open Court publishing Company* 1905) in einem amüsant, aber nicht überzeugend geschriebenen Büchlein zu erweisen. — Warum der *K.* des Bryaxis Hund-, Löwen- und Wolfskopf hatte, erklärt Amelung, *RA.* 2, 201 ff. für ganz zweifelhaft.

Die *Kerkopen* sind nach Eitrem, *Vidensk. Skr.* 2, 73 A. 2 ursprünglich in Schlangengestalt vorgestellt worden, wie Kekrops, dessen Name mit *Κέρκωψ* identisch ist (so schon Immisch, ML. 2, 1023 u. aa.). Kaibel, GGN. 1901, 496 rechnet *K.* und Kerkyon zu den ithyphallischen Göttern.

Kerkyon stellt Cook, *Cl. Rev.* 17, 270, 1 zu Hsch. *Κερκίς . . . αἴγειρος* und vermutet in ihm einen jener alten Priesterkönige im Walde, die seiner Ansicht nach zwar als Verkörperung der Gottheit galten, aber jeden Augenblick bereit sein mußten, auf Leben und Tod für ihr Priesteramt zu kämpfen; Kaibel, GGN. 1901, 496 stellt *K.* zu den Kerkopen *[s. das.]*.

Auch *Keyx*, den seine Gattin 'Zeus' nennt, entspricht nach Cook, *Folklore* 15, 300 einem der alten, den 'Eichenzeus' verkörpernden Könige.

Kirke war nach M. Groeger, Philol. 59, 216 ursprünglich eine im Walde einsam hausende Zauberin ('*Κίρκη ἡ κιρνῶσα τὰ φάρμακα*, bei dieser einfachen, ungekünstelten, alten Erklärung des *EM.* hätte man bleiben sollen'), vor deren Hause in Tiere verwandelte Menschen zahm umherlaufen. Auf diese Zauberin sind nachträglich, und zwar nach Gr. (234 ff.) unpassend, Züge des Kalypsomythos übertragen: '*K.* ist nicht bloß in der Form, sondern auch im Inhalt jünger als ε'. Wie Kalypso auf Kirke, so soll freilich umgekehrt auch diese auf jene eingewirkt haben; aber auf

die Schöpfung der Kalypsogestalt war Kirke nach dem Verfasser, der damit die Hypothese von v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 122 vereinfachen zu können glaubt, ohne Einfluß.

Klaikophoros ist der Name eines in einem wahrscheinlich messenischen Kalender (v. Prott, *Fasti sacri* 15, 11) und in zwei troizenischen Inschriften genannten Heros. Legrand, der Herausgeber einer der letzteren (*BCH.* 24, 201), vermutet zweifelnd, daß es sich um einen mit Demeter und Kore verbundenen Heros handelt und bringt den Namen mit dem Schlüssel, dem Attribut der Unterweltsgötter, in Verbindung.

Koiranos. Von der Legende des Pariers, der in Byzanz ein Netz voll gefangener Delphine aufkauft, in Freiheit setzt und der dann von den dankbaren Tieren bei einem Schiffbruch gerettet wird, hat sich auf einer von Hiller v. Gärtringen, AM. 25, 1 ff. herausgegebenen parischen Inschrift die älteste Version gefunden. Aelian und Plutarch, bei dem für *Σικύνθου* einzusetzen ist *Κύνθου*, schöpfen aus derselben Quelle, von der auch der ungenaue Phylarchos abhängt; daß diese mit dem Redaktor der parischen Marmorchronik identisch war, ist möglich, aber nicht erweislich. Durch die Erkenntnis, daß die Lokalität der Sage Kynthos ist, fällt die Vermutung Useners (Sintfluths. 149), daß *K.* die Kultbezeichnung des Gottes Thoas sei, dessen Hypostase im Kasten nach Sikinos gerettet wird; und für Useners weitere Vermutung, daß *K.* dem stürmenden Dionysos entspreche, bleibt nur der sehr ungewisse Anhalt, daß dieser (auf Naxos) eine heilige Höhle hatte, während eine Höhle Koiraneion hieß.

Kore s. u. [*'Persephone'*].

Die *Korybantes*, *Kyrbantes* sind nach Fick, Bezzenb. Beitr. 29, 239 nach dem Wirbeltanz (got. hvairban) genannt. — Als rettende Götter erscheinen die *K.* auf einem mysischen Weihrelief, das wahrscheinlich aus einem Heiligtum des Zeus *Ὕψιστος* [*s. das.*] stammt: *BCH.* 23, *pl.* 5, 1. Vgl. Perdrizet, ebd. S. 597 f. — Als *K.* deutet Meister, Ber. SGW. 1904, 16 f. die *κυαροί* der Inschrift von Sillyon.

Die Gestalt des *Kreon* in der griechischen Dichtung hat Nic. Terzaghi in einem auch separat gedruckten Aufsatz in *Italia Moderna* 1904 ausführlich, aber ohne zu wesentlich neuen Ergebnissen zu gelangen, behandelt. Vgl. das o. [*S. 394 'Antigone'*] Bemerkte.

Die Sage von *Kresphontes* und Merope ist nach E. Schwartz, Herm. 34, 448 von Euripides frei nach dem Muster der Sage von

Orestes und Klytaimestra erfunden worden, jedoch haben die politischen Verhältnisse des archidamischen Krieges die Erfindung in einigen Punkten bestimmt. So ließ es sich nach Schw. zwar sagengeschichtlich durch die Überlieferung von der Abfahrt der Herakleiden aus Naupaktos rechtfertigen, daß der jüngere *K.* in Ätolien geborgen wird, allein Euripides wird auch an die von Athen in Naupaktos angesiedelten Messenier gedacht haben.

Kretheus ist nach Usener, Rh. M. 53, 352 f. als Hypostase des Poseidon zu fassen, da Neleus sowohl sein als des Poseidon und des Hippokoon, einer anderen Hypostase des Meergotts, Sohn heiße. Den N. stellt Usener zu *creare*, *crescere* und hält den Poseidon *Κρηθεύς für den nächsten Verwandten des *Φυτάλμιος*.

Krios, der Titan, ist nach Usener, Rh. M. 53, 360 f. ursprünglich dem Seher, der in seinem Hause den Karneios aufnahm, und auch dem später als Apollon *Καρνεῖος* fortlebenden Seher Karnos gleich *[vgl. o. 405 f.]*.

Kronos ist nach Albers, *De diis in loc. edit. cultis [o. S. 115]* 52 ursprünglich von *Κρονίων* nicht verschieden. — ***Zum Kult***: Auf das Saturnalienfest werfen die von Fr. Cumont, *Anal. Bolland.* 16 herausgegebenen Märtyrerakten des heiligen Dasius ein eigentümliches Licht. Es wird dort berichtet, daß man in Durostorum jährlich vor dem *K.*feste einen Soldaten ausloste, der dann königliches Gewand anlegte und als *K.* ausstaffiert wurde, sich dreißig Tagen allen Lüsten zügellos hingeben durfte, zuletzt aber als Opfer dargebracht wurde. Diese Tatsache selbst zu bezweifeln oder mit Geffcken, der die ganze Frage Hermes 41, 220 ff. zusammenfassend mit negativem Ergebnis behandelt hat, auf eine längst verflossene Zeit zu beziehen, liegt m. E. kein Grund vor; ist auch das Martyrium des heiligen Dasius in seinen Einzelheiten wohl nicht historisch, so muß die Erdichtung doch an die Wirklichkeit angeknüpft haben. Der Ritus erinnert an mancherlei Gebräuche, die z. T. schon von dem ersten Herausgeber und von Parmentier, *Rev. de phil.* 21, 143 ff. richtig herangezogen sind. Weit verbreitet ist die Sitte, nach Ablauf eines Abschnittes dessen Dämon zu verbrennen. H. Vollmer, Jesus und das Sakaenopfer (Gießen 1905) S. 15 (vgl. Zs. für neutest. Wiss. 6, 194 ff. und dagegen Schürer, Theol. LZ. 1905, 588) vergleicht mit dem in den *Acta S. Dasi* erwähnten Gebrauch die im Rheinland übliche Sitte, nach dem Schluß des Faschings eine Strohpuppe, den Fastnachtsmann oder Prinzen Karneval, zu verbrennen; er setzt dabei voraus, daß die Strohpuppe an die Stelle eines wirklichen Menschenopfers

getreten sei, und daß der Faschingsjubel sich aus dem Saturnalienfest entwickelt habe, das er auch in den von (Augustin.) *sermo* 129 ff., (Migne 39, 2201 ff.) erwähnten Gebräuchen der Kalendae Ianuariae findet. Die Übereinstimmung würde sich auch auf die Festzeit erstrecken, wenn S. Reinach, *L'anthropologie* 1902, 620 ff. mit Recht vermutet, daß die Saturnalia im alten römischen Kalender um die Jahreswende, also Ende Februar oder Anfang März, gefeiert und erst später infolge der Verlegung des Neujahrs in den Dezember gerückt wurden; doch ist dies m. E. nicht anzunehmen und jedenfalls nicht zu beweisen. Vollmer vergleicht ferner das Argeeropfer, bei dem Strohpuppen dem Dis Pater und dem Saturnus zu Ehren in den Tiber geworfen wurden; dies Opfer, das bekanntlich von Mannhardt, WFK. II, 265 ff. als ein Hinaustragen des Frühlingsdämons gedeutet, also in den Kreis der getöteten Zeitgötter gestellt worden ist, könnte in der Tat aus einem alten Menschenopfer erwachsen sein. Vollmer erinnert ferner daran, daß Varro bei Macr. *S.* I, 7, 31 auch die *oscilla ad humanam effigiem arte simulata* und den Gebrauch der Römer, sich an den Saturnalien mit Kerzen zu beschenken, als eine Ablösung alter Menschenopfer erklärt hat. Ebenso ward *K.* durch Menschenopfer verehrt, und auch ausländische Götter, die Menschenopfer empfingen, wurden, wie Dion. Hal. 1, 38, im Hinblick auf karthagische und keltische Gebräuche, hervorhebt, dem *K.*-Saturnus gleichgesetzt. Dadurch scheint aber auch die an sich nicht weiter befremdliche Sitte, an den Saturnalien und Kronien einen Festkönig zu ernennen, eine eigentümliche Bedeutung zu gewinnen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß hier die Abschwächung eines Gebrauches erhalten ist, der die schließliche Verbrennung des den Gott darstellenden 'Königs' verlangte, gerade so, wie es nach den Acta S. Dasii in Durostorum Sitte gewesen sein soll. Daß je in Rom selbst dieser Gebrauch so blutig geübt sei, braucht dabei natürlich nicht angenommen zu werden; offenbar ist er durch griechische Vermittlung der römischen Welt zugeführt worden. Aber er ist ursprünglich auch nicht griechisch. Ein ganz ähnlicher Festgebrauch ist für die babylonischen Sakaien durch Dion Chrysostom. *or.* 4, S. 161 R bezeugt: denn daß Athenaios 14, 44, der sich auf Berossos und Ktesias beruft, und Str. 512 von der Hinrichtung nichts melden, berechtigt nicht dazu, mit Geffcken a. a. O. den Bericht Dions für übertrieben zu halten. Hier scheint, wenn nicht der Ausgangspunkt, so doch ein älteres Stadium der Festsitte erhalten zu sein. Allerdings wurde das Fest zur Zeit des Frühaufganges des Sirius,

am 16 Lōos, gefeiert, und es stand nach Strabon in Beziehung zum Kulte der Anaitis-Anāhita, die hier, wie neuerdings Jensen u. aa. (Literatur bei Schrader, Keilinschr. und das alte Testam.[3] 426) annehmen, der babylonischen Ištar entspricht; indessen scheint die Legende des jüdischen Purimfestes, das sich ebenfalls mit den Sakaien nahe berührt, zu beweisen, daß es in Vorderasien auch ein den Sakaien ähnliches Frühlingsfest gab, bei dem neben Istar-Esther eine männliche Gottheit, Marduk-Mardochai stand; und da das Hauptfest des Marduk in der Tat im Frühling am Neujahrstag gefeiert wurde, so scheint in manchen Gegenden der Sakaiengebrauch auf das Neujahrsfest übertragen zu sein. Der Sinn des Festes war vermutlich ursprünglich der, daß man, um die Nachkommenschaft loszukaufen, statt eins der Kinder zu schlachten, die Frauen eine Zeitlang einem Sklaven überließ, der als Vertreter des Gottes galt, aber schließlich hingerichtet wurde (Hdb. 917). Diesem Ritus scheinen die natürlich sehr abgeschwächten Gebräuche der Kronia und Saturnalien zu entsprechen. Warum Marduk durch *K.* ersetzt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis; aber eine Spur davon, daß dies wirklich geschehen ist, scheint sich in Rhodos erhalten zu haben; dort wurde *μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτῃ ἱσταμένου*, ungefähr Ende Juli an den Kronien gegenüber dem Heiligtum der Aristobule ein Verbrecher, nachdem man ihm Wein gereicht hatte, geschlachtet; mit Recht sieht Porphyrios *abst.* 2, 54 — und sah jedenfalls seine Quelle — hierin die Ablösung eines Menschenopfers. Aristobule ist wahrscheinlich eine urgriechische Göttin; in Athen ist sie der Artemis gleichgesetzt, in Rhodos scheint sie aber der Anāhita zu entsprechen. Demnach ist der Zusammenhang der Kronia und Saturnalia mit den Sakaia wenn auch noch nicht erwiesen, so doch wenigstens erwägenswert. Endlich erinnert der Festgebrauch von Durostorum, wie gleich nach der Veröffentlichung der *Acta S. Dasii* von Wendland, Herm. 33, 174 ff. hervorgehoben wurde, in einigen Einzelheiten an die von Mk. 15, 16 ff., Matth. 27, 26 ff. berichtete Verspottung Iesu und an die schon früher damit verglichene Verspottung Agrippas' I. in Alexandreia, von der Philon *in Flacc.* 5, 6 erzählt. An sich sind beide Berichte ganz unverfänglich, auch der evangelische; wie weit die Manneszucht im römischen Heer bei einer bestimmten Gelegenheit reichte, läßt sich nicht aus allgemeinen Erwägungen konstruieren, sondern nur aus den Zeugnissen, sofern zuverlässige vorhanden sind, feststellen. Es ist deshalb auch der Ausgangspunkt der Untersuchungen von Reich, Der König mit der Dornen-

krone (Leipzig, B. G. Teubner 1905, S.-A. aus NPh. Jb. VII; vgl. K. Lübeck, Die Dornenkrönung Christi, eine religions- und kulturgeschichtliche Studie. Mit kirchlicher Druckgenehmigung, Regensburg 1906) falsch gewählt, der vermeintliche Unwahrscheinlichkeiten dadurch aufklären zu können meint, daß er annimmt, die Soldaten hätten einen Mimus aufgeführt. Was zum Beweis dafür angeführt wird, ist trügerisch; auch wenn es nicht üblich war, den König im Mimus so zu verspotten, wie es die Soldaten mit Iesus und der alexandrinische Pöbel mit Agrippa tun, konnte Philon den ausstaffierten König ebenso einen Theaterkönig nennen, wie der Präfekt Rutilius Lupus den Kyrenaier Lukuas oder Andreas, der den Messias spielen wollte, einen König *ἀπὸ σκηνῆς καὶ ἐκ μείμου* (Pariser Papyrus bei Wilcken, Herm. 27, 466). Liegt nun aber auch in den Berichten der beiden Evangelien und bei Philon an sich nichts Unwahrscheinliches oder gar Unmögliches, so scheinen doch die Ähnlichkeiten, die beide Vorgänge sowohl untereinander als auch mit dem Fest in Durostorum aufweisen, darzutun, daß es sich nicht um momentane Einfälle, sondern um die Ausübung oder doch um die Nachahmung bestimmter Riten handelt, die von den Berichterstattern entweder nicht der Erwähnung für würdig gehalten oder nicht verstanden wurden. Letzteres müßte angenommen werden, wenn die Vermutungen von Frazer, *Golden Bough* 3 [2], 197 und S. Reinach a. a. O. sich bestätigen sollten. Ersterer meint, daß Barabbas die Bezeichnung des einen die Rolle des Königs oder eigentlich des Mardochai beim Purimfest spielenden Mannes war, der begnadigt wurde, während Iesu die Rolle des Haman zufiel, der zum Schluß hingerichtet wurde. Allein gegen diese Vermutung spricht erstens der Unterschied der Festzeit und dann die Unwahrscheinlichkeit, daß die Verfasser der uns vorliegenden Evangelien, die sich über die jüdischen Feste im allgemeinen wohl unterrichtet zeigen, einen darüber vorliegenden Bericht so völlig mißverstanden, wie es der Fall sein müßte, wenn Frazer recht hätte. Besser ist die von Reinach zweifelnd ausgesprochene Vermutung, daß der Name Karabas, den bei Philon jener als Spottkönig ausstaffierte Trottel führt, verschrieben sei für Barabbas und daß eben dies die Bezeichnung des zur Rolle des Spottkönigs Verurteilten war. Es würde sich diese Bezeichnung mit den dem '*K.*fest' zugrunde liegenden Vorstellungen vielleicht vereinigen lassen; da die Phoiniker dem '*K.*' ihre Kinder zu schlachten pflegen (Diod. 20, 14), konnte jener dem *K.* geschlachtete Verbrecher als eine Ablösung des Kinderopfers, als 'Sohn des Vaters', Bar abbas bezeichnet werden.

Sollte sich diese immerhin noch sehr unsichere Vermutung bestätigen, so würde man annehmen müssen, daß jener Festgebrauch, von dem in den Sakaien, Kronien und Saturnalien versprengte Reste erhalten sind, bei der Hinrichtung Iesu viel wichtiger gewesen ist, als die evangelischen Berichte ahnen lassen, und daß es sich dabei nicht bloß um die vorübergehende Laune einer zügellosen Soldateska handelte. Unbedingt zu verwerfen ist dies nicht; auch bei der Hinrichtung Iesu selbst lassen sich manche Einzelheiten, auf die z. T. schon Paton, Zs. f. neutest. Wiss. 2, 339 ff., hingewiesen hat, in den Zusammenhang eines Ritus der oben geschilderten Art einordnen, z. B. die Inschrift über dem Kreuze und der Myrrhenwein (Mk. 15, 22; *μετὰ χολῆς μεμιγμένον* fügt Mt. 27, 34, wie es scheint, nach Ps. 69, 22 hinzu). Indessen weist, worauf ebenfalls Reinach aufmerksam gemacht hat, der Name Bar abbas, d. h. 'Sohn des Vaters', noch nach einer scheinbar ganz anderen Richtung: Sohn des Vaters nannte Iesus sich selbst, und da ist es befremdlich, daß Origenes bei Mt. 27, 16 den Gefangenen als Iesus Barabas benannt fand. Ist diese Lesung richtig, so liegt die Vermutung nahe, daß unser Evangelientext auf einem Mißverständnis beruht, d. h. daß das Volk im Gegensatz zu den Pharisäern die Freigebung Iesu, des Bar abbas, verlangte. Diese Vermutung steht nun aber nicht notwendig in Widerspruch zu der Annahme, daß Bar abbas Bezeichnung des Unglücklichen war, der zur Sühne für das Volk hingerichtet wurde. Auch Iesus sühnt durch seinen Tod die Gemeinde, und wenn nun wirklich jener als Opfer geschlachtete Verbrecher mit einem Worte bezeichnet wurde, das unmittelbar auf Iesus paßte, so konnten dessen Apostel semitischen Heiden von dem Messias so erzählen, daß er ihnen als eines jener Sühneopfer erschien. Bleibt nun auch von dieser Verkündigung bis zu unsern Evangelientexten, in denen Barabbas von Iesus gesondert wird, ein weiter Schritt, der um so bedenklicher erscheinen mag, als die Evangelien an sich, wie nicht genug betont werden kann, keinen Anlaß zu Zweifeln geben, so wird man doch immerhin mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß hier wirklich eine der wenigen Spuren für ein semitisches '*K.*fest' vorliegt. — Den *K.*-Chronos nach der Vorstellung der Mithrasverehrer stellt ein von Cumont, *RA.* 40, 1 ff., *pl.* 1 veröffentlichtes, vielleicht aus Rom stammendes Rlf. in Modena vor. Der von den Tierkreiszeichen im Oval umgebene Gott hat nicht wie gewöhnlich einen Löwenkopf, das Abzeichen des Sternbildes des Löwen, sondern nur auf der Brust eine Löwenmaske; die gespaltenen Hufe, in die die Beine auslaufen,

sollen nach Cumont vielleicht an den bocksgestaltigen Allgott Pan erinnern. Auf dem Kopf des Gottes und unter seinen Füßen befindet sich eine Art Kegel, aus dem Flammen aufschießen; der Herausgeber schwankt, ob damit die zwei Teile des Himmels, deren Umwälzung die Flucht der Zeitmomente veranschaulicht, dargestellt sind, oder ob eine Beziehung zu dem orphischen Weltei vorliegt, aus dem Himmel und Erde gemacht werden. Eine sich viermal um den Leib des Jünglings ringelnde Schlange stellt nach dem Herausgeber sicher die Sonnenbahn (Ekliptik) dar; hinter den Schultern erhebt sich — wie sonst bei den Darstellungen des Men — die Mondsichel.

Krotos, 'der laute Beifall', ist nach einer Vermutung von Rehm, Herm. 1898, 274 erst von Sositheos in einem Satyrdrama als Kind des andächtigen Schweigens, der Eupheme, welche die Musen pflegt, erdichtet. Die Jagd soll wegen der Deutung des *Τοξότης* auf *K.* von dem Verfasser der *Katasterismen* hinzugedichtet sein.

Ktesylla. Die von Anton. Lib. 1 nach dem dritten Buch von Nikandros' *ἑτεροιούμενα* erzählte Geschichte von Hermochares und *Kt.* pflegt im Gegensatz gegen Kallimachos' verwandte Kydippegeschichte sehr streng beurteilt und namentlich wegen des hier neben dem Eidbruch des Vaters überflüssigen Apfelwurfes verurteilt zu werden. Holland, Philol. 59, 354 ff. weist überzeugend nach, daß erstens dieser Zug für die Geschichte notwendig sei, weil er erst erkläre, warum gerade Artemis die Rache für das gesprochene Wort übernimmt, und daß zweitens gerade Artemis die Schuld der Eltern an den Kindern zu bestrafen pflege. Die Konjekturen, die der Verfasser zum Text des Anton. Lib. 1 macht, verdienen Beachtung.

Kuraphrodite s. o. *[398]*.

Kurotrophos erscheint, wie H. Schrader, AM. 21, 266 f. bei der Herausgabe der Inschrift eines im Gebiet des Dionysions am Westabhange der Akropolis gefundenen Altares aus der hadrianischen Zeit bemerkt, auf attischen Inschriften stets als selbständiger Göttername *[vgl. o. S. 498]*. So ist auch auf einem Dresdner Votivrelief (V. Jh.) Apollon mit Leto und Artemis dargestellt und hinter der ersteren eine als *Κοροτρόφος* bezeichnete Frau in Chiton und Mantel. Schr. folgert daraus, daß Usener, Götternamen. 124 mit Recht *K.* als Sondergöttin bezeichnet habe.

Kybele. Allgemeines zum Kult der K. Nachdem in neuerer Zeit das Material für den Dienst der kleinasiatischen Götter-

mutter durch Rapp (bei Roscher ML. 2, 1638 ff.) und besonders durch Drexler (ebd. 2848 ff.) gesammelt war, scheint die Zeit gekommen zu sein, aus diesen Sammlungen religionsgeschichtliche Schlüsse zu ziehen. Ein solches Werk, das zugleich eine neue vervollständigte Materialsammlung enthalten soll, plant seit vielen Jahren H. Graillot; in der Berichtsperiode hat Grant Showerman, *The Great Mother of the Gods* (*Bull. of the University of Wisconsin, Philol. and Liter. Ser.* I, 3). Madison, Wisconsin 1901, 221 ff. eine sehr ausführliche Darlegung der Geschichte des Kultus der *K.* bei den Römern von seiner Einführung bis zu seinem Untergang gegeben; außerdem ist bei ihm auch (230 ff.) von dem alten kleinasiatischen und griechischen Kult der Göttin, (291 ff.) von der späteren Ausbreitung des *K.*dienstes im römischen Reiche und (315) von der Bedeutung der Göttermutter in der Kunst, Literatur und Religionsgeschichte die Rede. Beigegeben sind einige Lichtdrucke, darunter nach Lanciani die Formianer Statue in Kopenhagen und nach einer Photographie der Attis von Ostia im lateranischen Museum. Die Arbeit war als Materialsammlung neben den oben genannten Arbeiten kaum nötig; zu wesentlich neuen Ergebnissen gelangt der Verfasser, der sich oft mit einer Vorlegung der Überlieferungsvarianten begnügt, nicht. Hervorzuheben ist, daß er mit Ramsay u. aa. (vgl. auch Cumont, *Relig. orient. dans le paganisme romain* 59) den *K.*kult der vorphrygischen Bevölkerung Kleinasiens zuschreibt (231 f.), daß er (242) die von Rapp (bei Roscher ML. 1, 716) behauptete ursprüngliche Gleichheit von Agdistis und *K.* bestreitet (vgl. dazu Hepding, Attis *[o. S. 428]* S. 105, 2) und daß er (246 ff.) eine durch semitische (?) Lyder vermittelte, im VI. Jahrhundert beginnende, aber erst in hellenistischer Zeit sich deutlich aussprechende Umgestaltung des alten kleinasiatischen Kultus und eine damit zusammenhängende nachträgliche Einführung des Attisdienstes und des Eunuchenwesens in den *K.*kreis annimmt. — Während Hepding in *K.* eine der vielen Wald- und Feldgottheiten sieht, welche die antiken Völker und die Germanen verehrten, und es zu den ältesten Vorstellungen ihres Kultus rechnet, daß sie auf ihrem Löwenwagen, von Korybanten umgeben, in den Frühlingsgewittern über die waldigen Höhen hinfahre, fassen die meisten neueren Forscher — auch Cumont, *Relig. orient. dans le pagan. rom.* 59 ff. — *K.* als Erdgöttin. Auf diese Funktion bezieht H. Graillot, (*Mél. Perrot* 141 ff.) ein von ihm herausgegebenes Bronzemedaillon, das unter der Büste der Göttin eine sich ringelnde Schlange zeigt. —— Was die *Herkunft* des *K.*kultus anbetrifft,

so vermutet Kaibel, GGN. 1901, 496, daß sie eigentlich eine kleinasiatische Erdgöttin war, an welche nachträglich von den eindringenden Phrygern die von diesen mitgebrachten ursprünglich ithyphallischen Daktylen, Titanen, Kureten, Korybanten usw. angeschlossen wurden. — *K.* hatte, wie A. Körte, AM. 23, 120 aus der Inschrift an einer Nischenwand *Ματαρ Κυβιλες* (?) folgert, auch Götterthrone, doch standen diese nicht wie die Throne der großen Götter auf den Bergen, sondern in Nischen, die in den Felsen gehauen waren. Ursprünglich dachte man sich, wie A. Körte, Arch. f. Rlw. 8, 150 ff. ausführt, die Göttermutter im Innern der Berge thronend; an dieser Vorstellung hielt man auch später fest, gab aber der äußeren Felswand das Aussehen kachelgeschmückter Tempelfassaden und deutete den Eingang in das Berginnere durch eine flache Bogentür an. Ist diese Vermutung richtig, so bedarf die im Hdb. 400, 1 rezipierte Ansicht Noacks, der in diesen Felstoren Eingänge zu Felsgräbern gesehen hatte, mindestens der Modifikation. — Die zahlreichen Vermutungen Milanis (*Studi e Mater.* 1, 1 ff.) über die hethitische *K.*, ihr Verhältnis zu äg. Sekhet, griech. Kyrene (10), ihre Spaltung in die griechische Artemis und Aphrodite (13, 48), über ihre Beziehungen zu Hera und Pasiphae (23) können hier übergangen werden. — *K.* als Heilerin der Kinder wird nach Comparetti, WSt. 24, 265 ff. in der Giebelinschrift des Metroons von Phaistos in den Worten *καὶ οἱ γονεὰν ὑπέχονται* bezeichnet. Über andere Deutungen der vielumstrittenen Worte s. Hdb. 1540, 2; 1546, 1. — — *Einzelne Kultstätten.* Über *Ilion* s. u. [*S. 551*]. — In *Pessinus* waren den siegreichen Galatern von den zehn Stellen der Priester oder Attides, wie sie mit ihrem heiligen Namen hießen, die fünf unteren eingeräumt, während die fünf oberen ebenso wie die Stelle des Oberpriesters in den Händen der Phryger, der ursprünglichen Herren, geblieben waren. Dies schon von Ramsay geahnte Verhältnis wird durch eine von A. Körte, AM. 25, 438 f. herausgegebene Inschrift bestätigt. — *Pergamon*: K. Kuiper, *De matre magna Pergamenorum*, *Mnemos.* 1902, 277—306 hält im Gegensatz zu Mommsen mit L. Bloch, Philol. 52, 582 und Hoffmann, Rh. M. 50, 94 den ovidischen Bericht über die Einführung des *K.*kultus in *Rom* für besser als den livianischen; die Konsequenz davon ist nach K., daß die Römer nicht einen Stein aus Pessinus empfingen, den Attalos ihnen auch gar nicht hätte geben können, da 204 diese Stadt für ihn in Feindesland lag, sondern ihren Kult direkt aus Pergamon erhielten. Am Hofe Attalos' I., der mit Bewußtsein und Konsequenz das römische Bünd-

nis pflegte, ist nach K. der Bericht gedichtet, auf den in letzter Linie Ovid zurückgeht. Ebenfalls auf Pergamon wird die Sage von der Verwandlung der Schiffe des Aeneas durch *K.* (V*A.* 9, 106 ff.; Ov. *M.* 14, 527 ff.) zurückgeführt, wie denn der Verfasser überhaupt mit v. Wilamowitz-Möllendorff (Antig. v. Kar. 161) glaubt, daß die römische Aeneass. wesentlich in Pergamon gedichtet sei. Der pessinuntische Stein gelangte nach K. 305 erst weit später, im Jahre 102 v. Chr. (Plut *Mar.* 17), nach Rom. Über die *navis salvia* vgl. Wissowa, Hdb. 263 A. 5; Schulze, Gesch. d. lat. EN. 471. — ***Epikleseis***: *K.* ist nach Meister, Ber. SGW. 56, 1904, 16 f. unter der Göttin *ΔιϜί[α]* zu verstehen, die nach der Inschrift von Sillyon ein Heilmittel für die bedrängten Bürger ersinnt (vgl. *θεῶν μήτηρ Ἰατρείνη*). Die neben ihr genannten *ἱκιαροί* sollen die Korybanten oder Kureten sein. — ***Domina***. Diese von Varro bei Intp. Serv. V*A.* 3, 113 bezeugte, inschriftlich noch nicht sicher nachgewiesene Bezeichnung der Göttermutter ist vielleicht auf einer serbischen Votivinschrift aus Naissus (Ö. Jh. Beibl. 4, 136) überliefert, wo mit *Domna Regina* und *Domnus K.* und Attis bezeichnet zu sein scheinen. — Ein ilischer Kult der *Μάτηρ Οὐρεία* schien sich aus Timotheos 132 *Ἰλιοπόρος κακῶν λυαία* zu ergeben; Sudhaus, Rh. M. 58, 496 hält aber die Übersetzung 'nach Ilion befördernd' sprachlich für unmöglich und vermutet im Anschluß an die Züge der Lichtdrucktafel *ἰδιοπόρος* 'eine Nothelferin mit eigenen, besonderen Mitteln und Wegen'. — *K.* und Attis erscheinen unter dem auch schon sonst bekannten Namen der *di Omnipotentes* auf einer Dedikationsinschrift von Sitifis in Afrika (*CIL.* 8, 8457), die H. Graillot, *RA.* 3, 322 ff. neu veröffentlicht. Für *Thrysie* wird wohl mit Recht *Phrygie* vorgeschlagen. Die Bezeichnung *Omnipotens* findet sich bei verschiedenen Göttern, jedoch erst im Ausgang des Altertums: sie ist aus dem Orient, und zwar wahrscheinlich aus dem semitischen Orient entlehnt. Für eine Beeinflussung durch das Christentum, wie sie Gr. anzunehmen geneigt ist, fehlt es an Beweisen, da den beigebrachten Analogien auch in andern heidnischen Kulten Entsprechungen zur Seite gestellt werden können; vgl. Hdb. 1549 und Cumont, *Rel. orient. dans le pagan. rom.* 267, 28. — Im Gegensatz zu andern Paaren, bei denen der 'Allmächtige' seinen Kultgenossen unterdrückt hat (wie z. B. neben Isis und Mithras Serapis und Anāhita fast verschwinden), haben sowohl *K.* wie Attis als 'allmächtig' gegolten. Der Name findet sich in Rom erst im IV. Jahrhundert, etwas früher, wie die Inschrift von Sitifis zeigt, in Afrika, wo einheimische Götter der semitischen

Bevölkerung, z. B. Tanit, die *Virgo Caelestis*, Anlaß zur Anknüpfung an das allmächtige Götterpaar von Pessinus boten; damit steht es im Einklang, daß hier namentlich die ärmere Bevölkerung, die an den heimischen Göttern festhielt, die Gemeinde der *religiosi* und die *dendrophori* bildete, während in Rom in der letzten Zeit des Heidentums der *K.*dienst vorzugsweise von der Aristokratie gepflegt wurde. Trotz dieser Verschiedenheit ist aber der römische Kult nach Gr. durch den afrikanischen beeinflusst; der Verfasser meint sogar — m. E. nicht mit Recht — daß die Taurobolia, die Cumont und, ihm folgend, Wissowa, Hdb. 268 früher aus dem Dienst der Anāhita *[s. o. 392 f. das.]* ableiten wollten, in den der römischen *K.* aus dem Kult der *Caelestis* durch die Vermittlung des mit ihm verschmolzenen afrikanischen *K.*kultus gekommen sind. Interessant ist in der Inschrift von Sitifis die Beschreibung des Prozessionswagens (*carpentum*), auf dem das silberne Bild der Göttin gefahren wurde. —— *Attribute*: *K.* zwischen zwei *Löwen* erkennt Karo, Arch. f. Rlw. 7, 152 auf zahlreichen kretischen Gemmen; der Typus wurde nach K. in Kreta geschaffen und gelangte von dort nach Phrygien und Etrurien. — Evans, *JHSt.* 21, 167 hält es für möglich, daß der Löwe der *K.* gegeben wurde, weil man diese der ägyptischen Hathor gleichsetzte, die wegen ihrer nahen Beziehung zum eigentlichen Löwengott, dem Sonnengott, selbst den Löwen als Attribut empfangen habe. Ebenso soll *K.*'s Mauerkrone vielleicht eine Nachbildung des 'Horoshauses' auf dem Kopf der Hathor sein. — J. W. Crawfoot, *JHSt.* 20, 118 ff. erklärt im Anschluß an eine Vermutung Furtwänglers die Anrede an *K.* ταυροκτόνων λεόντων ἔφεδρε (Soph. Φιλ. 400) aus einer Statue des Agorakritos oder Pheidias, der die Göttin in einem Tempel über einem Fries von drei rindertötenden Löwen dargestellt haben soll. Zur Erklärung dieser seltsamen Darstellungsweise wird auf phrygische Grabdenkmäler, welche zwei ein Rind zerreißende Löwen zeigen, und auf eine Satrapenmünze von Tarsos hingewiesen, auf denen ein Stier von einem Löwen auf die Knie niedergeworfen wird. Der hier dargestellte Stier wird auf ein Ritual bezogen, dessen mythischen Reflex der Verfasser in der Geschichte von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen sieht und dessen ursprüngliche Bedeutung ein Totenopfer gewesen sein soll. In das dem Toten dargebrachte Opfer ist die Gottheit hineingezaubert, und indem die Toten in Löwen- oder anderer Tiergestalt — erst die Griechen haben nach Cr. den Korybanten und Titanen Menschengestalt gegeben — das göttliche Tier verzehren, werden sie selbst

göttlich und leben wieder auf. Zu dem phrygischen Totenopfer soll auch — hervorgegangen aus dem Nahrungsbedürfnis der von weither zusammengeströmten hungrigen Menge — ein Mahl gehört haben, das in einem großen kupfernen Kessel (Tympanon in der verschleiernden Ritualsprache genannt) gekocht wurde und bei dem man aus kupfernen Bechern (Kymbala) trank. Häufig waren diese Totenmahle kannibalisch; so sollen sich die Mythen von Medeia, Thyestes, Tantalos erklären.

Die ***Kyklopen*** versucht Faust, Einige deutsche und griech. Sagen, Mühlhausen i. E., Progr. 1898, S. 8 als Wirbelwinde zu erweisen: *κύκλωψ* soll = Zyklon sein, Polyphem der laute Rufer, seine Schafe die Wolken; als Sturmgötter schmieden die *K.* die Blitze. Geblendet wird Polyphem, weil der kluge Mensch erkennt, daß der Wirbelwind nur nach einer Richtung hin wirken kann, und sich seinem Einfluss zu entziehen versteht. — Tümpels Vermutungen über die *K.* sind o. *[S. 441 'Cheirogastores']* erwähnt.

Einen kretischen Gott ***Kyparissos*** glaubte Demargne, *Inst. de corr. hell.* 22. 3. 1899; *BCH.* 23, 635; 24, 241 auf Inschriften zu finden; siehe dagegen Dragumis, *BCH.* 24, 524 ff.; Hiller v. Gärtringen, Herm. 36, 452 *[o. S. 515 f.]*.

Laertes, die Schande seiner Braut Antikleia entdeckend, rf. Vb. München 805, zum erstenmal richtig gedeutet von Barnett, Hermes 33, 640 ff.

Laios, vgl. o. *[S. 138]* und u. *[S. 555 'Leitos'; S. 571 'Oidipus']*.

Die ***Laistrygonen***, bei denen der eintreibende Hirt dem austreibenden begegnet, bei denen demnach die Mitternachtssonne bekannt gewesen sein müsse, sind nach Faust (Einige deutsche und griech. Sagen *[415]* 5 ff.) nordische Riesen. Wie diese sind die *L.* gefräßig und schleudern Felsblöcke. Für *ἰχθῦς δ'ὣς πείροντες* (*κ* 124; das Bild ist von Aisch. *Πέρσ.* 424 nachgeahmt) schlägt der Verfasser (11) vor *ἰχθῦς δ'οὓς περ(ι)έοντες* und übersetzt die Stelle so: Die Fische trugen die umkommenden Griechen, um welche sie gerade waren, fort: was dazu passen soll, daß die *L.* wie die deutschen Riesen Personifikationen des Sturmes seien, der die Flotte des Odysseus scheitern läßt. Die Änderung ist nicht allein sprachlich und sachlich unzulässig, sondern steht auch in diametralem Gegensatz zu der Behauptung des Verfassers, der (6) eben aus diesem Vers nach der gewöhnlichen Deutung erschlossen hatte, daß die *L.* Menschenfresser seien. — Tümpels Vermutungen über die *L.* sind o. *[441]* erwähnt.

Laren. Im Anschluß an Varro u. aa. römische Antiquare hatte Samter, Familienfeste d. Griech. u. Römer, 1901, 105—123 nachzuweisen versucht, daß die *L.* ursprünglich Totengeister waren. Ihm schließt sich de Sanctis, *Riv. di fil. cl.* 31, 153 an, während ihm G. Wissowa, Arch. f. Rlw. 7, 42—57 (vgl. Rel. u. Kult. der Römer 148 ff.) entgegentritt. Nach W. gab es keine anderen römischen Totengeister als die *di Manes* oder, wie man sie in Beziehung auf ihre Nachkommen nannte, die *di Parentes.* Die *L.* sind ursprünglich Götter der Flur gewesen, die am *Compitum* verehrt wurden: die *Compitalia* sind das einzige *L.*fest des ältesten Kalenders; außerdem hatte auf dem einzelnen Grundstück der *L.* seinen besonderen Altar. Denn ursprünglich war der *L.* in der Einzahl gedacht; nur der Staat hatte — wir wissen nicht, weshalb — zwei *L.*, und danach hat dann Augustus die *L. Compitales* geschaffen: so ist denn schließlich die Zweizahl auch in den Hauskult gedrungen. Der alte Larenkult auf dem Feld war durchaus heiter; die Sklaven waren besonders beteiligt, was undenkbar wäre, wenn es sich um die Verehrung der Ahnen gehandelt hätte. Die Maniae, die den *L.* aufgehängt wurden, vertreten kein Menschenopfer, sondern sind als Spielpuppen zu fassen, die ebenso wie die Kinderkleider, die Kinderhaarnetze und die Spielbälle in der dem Feste vorhergehenden Nacht an den *L.*heiligtümern von den erwachsenen Mädchen und die *bullae* von den erwachsenen Knaben aufgehängt wurden. Ganz abzuweisen ist der etymologische Zusammenhang der Lăres mit Lărunda und Lărentia. — Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde 24, glaubt mit Goetz, daß Lăverna für *Las-verna stehe: er nimmt an, daß Las zu griech. δαίμων (= δασι-μών), skr. *dasa* (Bezeichnung der den Ariern feindlichen, für Teufel gehaltenen Barbaren und auch feindlicher Dämonen, die bisweilen in Gestalt Verstorbener auftreten), das bisher zu δήιος gestellt wurde, gehöre: eine Etymologie, die, abgesehen von den eben angeführten sachlichen Erwägungen Wissowas, auch durch sprachliche Bedenken *[s. o. 444 'Daimon']* widerlegt wird.

Leda. Ein auf Zeus' Liebesabenteuer mit *L.* bezügliches, sehr verstümmeltes Bruchstück in daktylischen Hexametern gibt J. Nicole, *Mél. Weil* 291 ff. nach einem Genfer Papyrusfetzen heraus. Wie auf späteren Kunstdarstellungen hat Eros nach der Rekonstruktion des Verfassers den Zeus, der Schwanengestalt angenommen hat, zu der Heroine herunter gebracht und stellt ihn dieser vor, als sie den allzu zudringlichen Vogel fortstößt. Bei der

großen Seltenheit dichterischer Erwähnungen der Sage ist das Bruchstück auch mythologisch wichtig; selbst Ovid berührt den Mythos nicht, den demnach die alexandrinischen Dichter nicht behandelt zu haben scheinen. Das Stück gehört, wie N. aus sprachlichen Eigentümlichkeiten folgert, der römischen Zeit an (297), ist jedoch von Einflüssen des Nonnos anscheinend noch frei. Daß das ganze Gedicht die *L.*geschichte darstellte, hält der Verfasser für unwahrscheinlich, da der Fortschritt der Erzählung zu schnell ist; er scheint an ein Gedicht nach der Art der *Θεογονίαι Ἡρωικαί* des Peisandros oder der *Μεταμορφώσεις* des Nestor von Laranda zu denken.

Lêitos ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Hermes 34, 77 f. die ionische Entsprechung zu Laios; sein Vater Alektryon stellt sich zum elektrischen Tor. Aber die Sage vom Tode durch Sohneshand haben die Auswanderer in Ionien vergessen; die haben sie, wie auch der Name Laios zeigt, erst im Mutterland wiedergefunden.

Lemnos. Der Name dieser von StB. *s v* bezeugten Göttin ist nach K. Schmidt, Herm. 37, 371, 1 griechisch (?); er steht für * *Γλῆμνος* 'die Glänzende' (vgl. *γελάω, γλῆνος*). Nach der Göttin und der mit ihr (?) für Frauen wichtigen Gottheit Selene ist nach Schm. die Hetäre Lemnoselenis in Plautus' *Persa* genannt.

Lete, vom Kentauren oder Silen geraubt, stellen nach Roßbach, N. Jb. 7, 399 die Silbermzz. der makedonischen St. Lete dar. Ob diese *L.* mit der Leto identisch ist — in welchem Falle wohl schließlich Zeus den zudringlichen Werber beseitigt haben müßte — läßt der Verfasser dahingestellt.

Leto deutet K. Schmidt, Herm. 37, 371, 1 als die 'Leuchtende'.

Leukippiden. Aus einem Vb. des Meidias erschließen Furtwängler u. Reichhold, Gr. Vm. 38 ff. eine allerdings z. T. vielleicht erst vom Vasenmaler selbst geschaffene Sagenform, nach der die Dioskuren (*Καστωρ, Πολυδευκτης*) die *L.* (*Εριφυλη, Ελερα*) von einem Heiligtum der Aphrodite rauben, wo deren Nymphen (*Πειθω, Αγαυη, Χρυσεις*) mit den Mädchen gespielt haben. — Der Raub der *L.* durch die Dioskuren ist nach v. Schneider, A. Jb. 18, 91 ff. auf einem Marmorfries des V. Jahrh. dargestellt gewesen, von dem einige Platten nach Berlin gekommen sind.

Ein Priester der *Leukothea* wird durch eine Inschrift (*Mon. Ant.* 8, 1898, 228, 7 *T.* 6) für Neapel erwiesen. Vgl. Correra, *Studi e Mater.* 1, 73 ff., der im Anschluß an Ritschl die erhaltenen Denkmäler der *L.* bespricht und daran erinnert, daß die 'Nereide'

des Museums von Neapel als *L.* mit dem *κρήδεμνον* hätte restauriert werden sollen. Der neapolitanische Kult der Göttin stammt nach C. aus Velia, wo die Insel Leukosia nach einer dort begrabenen Sirene heißen sollte. — Über *L.*darstellungen handelt im Anschluß an eine von ihm publizierte Lampe Milani, ebd. 80 ff. mit besonderer Berücksichtigung der Kww., welche die Göttin als Vertreterin des feuchten Elementes darstellen.

Lyk-. In den mit diesem Stamm gebildeten Namen erkennen bis in die neueste Zeit viele Forscher Bezeichnungen des Lichtgottes (vgl. lat. *luc-*) und seiner heiligen Stätten. So ist Lykaion nach Usener, Sintfluths. 198 f. der 'Lichtberg', auf dem daher in Zeus' Abaton kein Schatten geworfen wird, und Lykia (ebd. 84) das 'Lichtland', Lykaon *[s. das.]* 'Lichtgott', ebenso (Usener, Rh. M. 53, 367) Lykos, der von seinem Bruder Aigeus, dem 'Wintergott', vertrieben wird, aber dafür an dessen Sohn Theseus, auch einem Wintergott, Rache nimmt. Auch Theseus' Mörder Lykomedes ist nach Usener Lichtgott; nur Lykurgos, der offenbar zu ihm gehört (wie auch die drei Namen Lykurgos, Lykophron, Lykomedes im Geschlecht der Eteobutaden wechseln), soll Wintergott sein (373), und demgemäß Alkandros, der dem Gesetzgeber Lykurgos ein Auge ausschlägt, der 'Lichtmann'. — Nach Frazer, *Golden Bough* I² 158 f.; Cook, *Folklore* 15, 313 wurde *L.* getötet, weil er nicht Fruchtbarkeit gezaubert hatte.

Während Usener, Rh. M. 53, 375 in *Lykaon* den Lichtgott sieht, der Nyktimos, seinen Sohn, schlachtet, auch durch ihn abgelöst wird, ist die *L.*sage nach Vollgraff, *De Ovidii mythopoeia*, *[o. S. 171 ff.]* dadurch entstanden, daß an die Stelle des heiligen Wolfes, der in Arkadien einst neben dem heiligen Bären durch Menschenopfer verehrt wurde, im Kult Zeus Lykaios, in der Volkssage der Ahnherr der Arkader, Lykaon, trat, der als Verächter jenes galt und von ihm bestraft wurde. Die Geschichte von Lykaons Sohnopfer hat Paus. VIII, 2, 3 zwar aus einer alten, vor 370 v. Chr. geschriebenen Vorlage entlehnt, und diese Fassung der Sage ist, da Immerwahrs (Kulte u. Mythen Ark. 14) Rekonstruktion einer 'hesiodeischen' Lykaonsage aus Apd. 3, 98 f., wie der Verfasser mit Recht bemerkt, ganz willkürlich ist, die älteste uns bekannte; aber sie mit Weizsäcker bei Roscher, ML. II, 2171 als Quelle der jüngeren Fassungen zu betrachten, lehnt Vollgraff, ebenfalls richtig ab. In dieser war der Plan, den Gott auf die Probe zu stellen, von dem Vater und den Söhnen gemeinschaftlich ausgedacht, und es schloß sich daran die Sage von der deukalionischen Flut,

die in der mythographischen Literatur und bei Ovid auf die Untat des Lykaon folgte; Lykaons Plan, den Zeus zu töten, soll aber Ovid *M.* 1, 224 selbst erfunden haben, um v. 200 die Anspielung auf eine gegen Augustus gerichtete Verschwörung anbringen zu können. Über Ovids Quellen s. o. *[S. 178]*.

Lykurgos. In einer von Littmann herausgegebenen palmyrenischen Inschrift wird der Gott שיע־אלקום Šai al Qōm, der nicht Wein trinkt, genannt. Clermont-Ganneau, der *Rec. d'arch. or.* 4, 382 ff. die Inschrift ausführlich bespricht, sieht in ihm den Gegner des arabischen Weingottes Dusares und glaubt, daß sich auf die Feindschaft beider Götter der griechische Mythos von Lykurgos und Dionysos bezog, den Nonnos in Arabien lokalisiert, den aber wohl auch schon Antimachos, da er Nysa, die Geburtsstätte des Dionysos, als arabisch bezeichnet, dorthin versetzt hat. Eine hauranitische Inschrift, deren richtige Lesung neuerdings bestätigt ist (ebd. 6, 317), nennt einen ϑεὸς Λυκοῦργος. Ob der Name שיע־אלקום als Sosipolis zu deuten und der Gott dem elischen Sosipolis gleichzusetzen sei, der ebenfalls keine Weinopfer empfing (Paus. 6, 20, 3), erklärt Clermont-Ganneau für zweifelhaft. Wahrscheinlich ist die Übereinstimmung zufällig.

Ma erscheint als Gottheit, der die zur Freilassung bestimmten Sklaven durch eine Rechtsfiktion dediziert werden, auf ziemlich zahlreichen, von Contoleon, *Rev. des ét. gr.* 12, 169 ff. herausgegebenen Inschriften von Makedonien, wohin die Göttin durch die zahlreichen pontischen Sklaven Makedoniens übertragen zu sein scheint. Sie heißt hier wie auch auf einer Weihinschrift aus Pergamon (A. M. 29, 169) Ἀνίκητος.

Maia wird mit Hermes von den delischen Hermaistai verehrt: Inschr. *BCH.* 23, 57.

Malakbel, der Gott von Palmyra, ist nach Dussaud, *RA.* 1, 144 nicht auf Grund eines Wortspieles (מלך und מלאך) wie Is. Lévy meinte, dem Götterboten Hermes *[vgl. o. S. 514]* gleichgesetzt worden, sondern weil er als Sonnengott zugleich das Amt hatte, die Seelen zu geleiten. Ebd. 1, 377 folgert Dussaud aus der vielbesprochenen Darstellung auf einem römischen Altar (vgl. Drexler bei Roscher, ML. II, 2300), daß es einen palmyrenischen Lokalmythos gab, nach dem Malachbel wie Adonis aus dem Baum geboren wurde.

Malkandros bei Plut. *Is.* 15 erklärt Lévy, *RA.* 4, 385 ff. für identisch mit מלכ אדר, wie er auf der Inschrift des Ešmunazar liest, d. h. des Totengottes; vgl. u. *[S. 582 'Osiris']*.

Mamers s. u. [*'Mars'*].

Mars. I. *Der Name*. Vielfach ist in der Berichtsperiode über das Verhältnis der Namensformen Mamers, Mars, Mavors gehandelt worden, ohne daß bisher ein ganz überzeugendes Ergebnis gewonnen wäre. Nach Stowasser, WSt. 25, 79 ist Mamers 'großer Mars'. Eine Entstellung aus Marmar soll lautgesetzlich unerklärlich und auch deshalb zurückzuweisen sein, weil die letztere Form nach St. gar nicht existiert. Im Gebet der Arvalbrüder soll *Mar, Mar* (alter Vokat. für Mars; vgl. *Αἶαν[τ]* vom Nom. *Αἴας*) gelesen, d. h. Verdoppelung des Gottesnamens angenommen werden müssen. Dem Mars entspricht nach St. im ersten Vers Vemar (vgl. Veiovis zu Iovis). — Dagegen hält Zimmermann, Rh. M. 58, 316 an der alten Erklärung fest, die Mamers und auch Mavors als Reduplikationsformen von Mars hielt. Zwischenformen sollen Mamers, *Mamrs, Mafors (vgl. den spätbezeugten EN. Mafortius) gewesen sein. — Wissowa, Hdb. 129 glaubt, daß die Form Mamers auf einem falschen Rückschluß aus Mamercus, Mamertini beruhe. — Schmalz, Lat. Gramm. [3] 46 hält es für wahrscheinlich, daß Mars aus Maurs, Mavors hervorgegangen sei wie Asculum aus Ausculum, wogegen Zimmermann a. a. O. einwendet, daß dem die etruskische Form Maris entgegenstehe. Schmalz steht nahe P. Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. 38, 131, für den Mavors = *Magsvors oder (134) *Mags-vers 'der mit Macht Wendende' ist. Mars soll aus Mavors durch 'innere Kürzung' entstanden sein. Auch Mamers kann mit Mars verbunden werden (134), wenn man als Grundform *Marmars annimmt, wovon der Vokativ *Mamar abgeleitet wurde; durch das Zusammenfließen dieses Vokativs mit dem Nomin. Mavers soll die Mischform Mamers gebildet sein. Dagegen ist nach Solmsen, ebd. 451 Mars = Maurs rein lautmechanisch aus Mavors, nach W. Schulze, Gesch. d. lat. EN. 466 Mamers durch Assimilation aus **Mavers* entstanden. — — II. *Kultnamen*. *M. Gradivus* wird von H. A. Strong, *Cl. Rev.* 12, 20 zu *Iuve Krapuvi* der iguvinischen Tafeln gestellt. Der Name soll den 'Jubelnden' bedeuten. Nach Wissowa, Hdb. 132, 7 ist der Name dagegen noch nicht erklärt; daß er den Kriegsgott, nicht den Gott der Frühlingsfruchtbarkeit bezeichne, hält Carter, *De deorum Romanorum cognominibus* [o. S. 114] für sicher. — *M. Ultor*. In der frühen Kaiserzeit muß ein weitverbreiteter Typus des bärtigen *Mars* entstanden sein. Der Gott, mit einem sehr hohen Helm bedeckt, steht gerüstet da, die linke Hand ist gesenkt, die rechte erhoben. Nachdem bereits Furtwängler, 'Sammlung Somzée'

S. 59 ff. den Typus auf die im Tempel des *M.* Ultor aufgestellte Kultstatue zurückgeführt hatte, weist St. Gsell, *RA.* 34, 37 ff. auf ein karthagisches Relief (ebd. *pl.* 2) hin, wo dieser *M.* Ultor zwischen einer Venus und einer Statue des wahrscheinlich durch einen Stern auf dem Kopf kenntlich gemachten *divus Iulius* steht, und vermutet wahrscheinlich mit Recht, daß auch diese beiden Statuen im Heiligtum des *M.* Ultor standen; alsdann ist Venus die auch von Ov. *Tr.* 2, 295 f. erwähnte, der Divus Iulius der von dem Marspriester Lentulus gestiftete. *M.* Ultor empfängt nach A. v. Domaszewski, *Strena Helbigiana* 52 auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta inmitten von Himmel und Erde die erbeuteten Waffen. Daß dieser Gott, der Rächer von Philippoi, dargestellt ist, wird aus dem neben ihm stehenden Tier gefolgert, das nach v. D. nicht einen Hund, sondern einen Wolf darstellt.

Marsyas als Erfinder der Flöte beruht nach Reinach, *Mélanges Boissier*, Paris 1903, 416 auf einem Mißverständnis von Plin. *n h* 7, 204. — *M.*' Wettstreit mit Apollon, rf. attisches Vb. aus der Mitte des V. Jahrhunderts, in Kamarina gef.: Rizzo, *Mon. ant. RAL.* 14, 5 ff. Wie auf dem Vb. von Ruvo (S. 34 Fig. 12) spielt *M.* nicht auf der Flöte, sondern auf der Kithara.

Masnes ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 33, 222 bei Dion. Hal. 1, 27 richtig als N. des ersten lydischen Königs überliefert. Fick in Bezzenb. Beitr. 29, 236 stellt Manes, wie gewöhnlich geändert wird, und Masses (Man-sā) zu 'Mensch'.

Matuta. Mater M. ist nach Otto, Philol. 64, 212 f. nicht, wie noch Wissowa, Rel. d. Röm. 67 mit Lucr. 5, 656 glaubte, eine Göttin des Frühlings, sondern einfach die 'gute Göttin' (vgl. Fest. 122, 8). Ebenso ist Pales Matuta (sch. Veron. V *G* 2, 1) aufzufassen.

Daß *Medeia* nicht erst durch Euripides mit dem attischen Königshaus in Verbindung gesetzt ist, folgert B. Graef, A. Jb. 13, 73 aus der Kodrosschale.

Medusa vgl. o. *[S. 499 'Gorgonen']* und u. *[590 'Pegasos']*.

Melampus vgl. o. *[144 ff.]* und u. *[602 'Proitiden']*.

Meleagros vgl. o. *[149]*.

Melia als Mutter des Haimon von Zeus nennt eine Inschr. von Larisa in Thessalien (Kern, *De epigr. Larisaeo commentariolus*, Rostock 1906): *Οὐδενὸς ἐκ θνατοῦ Μελία, Ζανὸς δ' ἐλόχευσα χάρμα Πελεσγιάδαις Αἵμονα γεινομένα.*

Melikertes vgl. o. *[S. 63]*.

Melpomene ist erst in römischer Zeit Muse der Tragödie

geworden. Vorher ist sie Erfinderin der Lyra. Belege bei Jamot, *Bull. corr. hell.* 26, 148 f. Vgl. u. *[564 'Musen']*.

Mercurius s. o. *[514 ff.]*.

Merope s. o. *[S. 542 'Kresphontes']*.

Mestras Verwandlungen kamen, wie sich aus einer von v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 33, 522 besprochenen Stelle Philodems 49, 2 ergibt, schon bei Hesiod (*fr.* 112 b Rz.[2]) vor.

Midas wird nach S. Reinach, *Mélanges Boissier*, Paris 1903, 415 ff. von Paus. I, 4, 5 nicht als Erfinder, sondern als Finder des Ankers bezeichnet; der Sage, auf die nach R. auch Ov. *M.* 15, 265 anspielt, soll eine phrygische Flutlegende (Hdb. 444) zugrunde liegen. Wie die meisten Neueren die Worte des Pausanias mißverstanden haben, so hat Plin. *n h* 7, 204 seine Quelle falsch wiedergeben, wenn er Marsyas den Erfinder der Flöte nennt.

Mifsenus erscheint auf einer lateinischen Inschrift von Baalbek. Der Gott ist wahrscheinlich nach einer Örtlichkeit genannt. Clermont-Ganneau, *Rev. d'arch. or.* 5, 84 vergleicht zweifelnd מצפה (Mispheh), Ios. 11, 18.

Minervas Gleichstellung mit Athena ging nach Fougères bei Daremberg-Saglio 3, 1929 wahrscheinlich von der Athena Ἐργάνη aus. — *M.* entspricht nach Thulin, Rh. M. 60, 256 ff. der etruskischen Schicksalsgöttin Teϑum (Τηϑύς, Plut. *Rom.* 2), die als Mutter der Uni-Iuno und des Tina Iuppiter galt und mit ihren beiden Kindern zusammen dargestellt wurde. So entstand die kapitolinische Göttertrias. In Rom wurde diese Menerva als Fortuna bezeichnet.

Minos vgl. o. *[501]* und u. *['Theseus']*. — Den Namen stellt Fick, Vorgr. ON. S. 37 zu dem pisidischen Minassos. Cook, *Cl. Rev.* 17, 406; *Folkl.* 15, 304 sieht in *M.* eine Verkörperung des Zeus.

Die *Minotauros*sage erklären Cook, *Cl. Rev.* 17, 410; 412 und Frazer, *Lect. on the History of the Kingship* 175 aus einer Zeremonie, bei der die Königin von Knossos einem stierförmigen Gott vermählt wurde. — Vgl. über *M.* u. *['Theseus']*.

Die *Minyaden*sage des Antoninos (10) enthält, wie natürlich längst gesehen ist, eine Lücke in der Erzählung insofern, als der Grund für das Losen der Schwestern vermißt wird. Außer diesem Anstoß glaubt Laudien, *Studia Ovidiana [o. 172 ff.; 184 f.]* einige andere nachweisen zu können: daß die verheirateten Töchter aus dem Hause nicht ihrer Männer, sondern ihres Vaters flüchten, daß die Raserei mit der zuvor berichteten Furcht in Widerspruch stehe, endlich daß die Verwandlung durch die vorher-

gehende Geschichte nicht genügend motiviert werde. Aus allen diesen Anstößen schließt er, daß es zwei Formen der Minyadengeschichte gab: eine von Nikandros erzählte, am reinsten, jedoch auch nicht ohne fremde Zutaten bei Ovid *M.* 4, 1 ff. erhaltene, die von der Tötung des Sohnes nichts wußte und — so glaube ich die nicht ganz klare Darlegung des Verfassers deuten zu müssen — die *M.* überhaupt nicht verheiratet sein ließ, und eine andere, mythographische, die bei Ailian. *n h* 3, 42 und bei Plut. *qu. Gr.* 38 vorliegt, nach der die jungen Frauen zunächst mit Wahnsinn bestraft wurden und in diesem Zustand die Bluttat verübten. Antoninos hat nach Laudien beide Fassungen vereinigt, daraus sollen sich die vermeintlichen Widersprüche seines Berichtes erklären. In Wahrheit genügt die frühere, mit Antoninos ganzer Arbeitsweise im Einklang stehende Annahme, daß sein Exzerpt unvollständig und infolge davon nicht überall verständlich sei. Ganz hinfällig ist der von der Verheiratung der Schwestern hergenommene Grund; wo konnten die drei jungen Weiber vom Dichter natürlicher zusammengeführt werden als im Hause ihres gemeinsamen Vaters? Auch steht ja die von Laudien beanstandete Bestimmung *καταλιποῦσαι τὰ οἰκεῖα τοῦ πατρός* in § 4, d. h. in dem mythographischen Teil des Berichtes, der die Frauen als verheiratet gekannt haben soll. Daß Antoninos oder seine Quelle hier zwei Fassungen unvollständig zusammengeschweißt habe, ist demnach nicht zu erweisen; richtig aber scheint, daß Plutarchs Geschichte von der Tötung des Hippasos und Ovids Erzählung von der doppelten Verwandlung erst des Dionysos, dann der jungen Frauen einst gesondert existiert haben.

Mithras. Cumonts monumentales und für absehbare Zeit abschließendes Werk, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra publiés avec une introduction critique.* 2 Be. Bruxelles 1894—1899, braucht hier nicht noch einmal charakterisiert zu werden *[vgl. Jahresber. 102, 220]*, zumal da der Verfasser selbst sehr handliche Auszüge, *Les Mystères de Mithra.* Bruxelles 1900; *deuxième édit. rev., conten.* 22 *fig. et une carte,* Paris 1902; autoris. deutsche Übersetzung von G. Gehrich mit 9 Abb. im Text und 2 Tafeln sowie einer Karte, Leipzig 1903 (vgl. auch den Artikel 'Mithras' in Roschers ML.) gibt und auch die Darstellung bei S. Dill, *Rom. Society from Nero to M. Aurel [o. 296]* 585 ff. und in des Referenten Hdb. 1591 ff., wie natürlich, nicht allein auf dem von C. gesammelten Material beruht, sondern auch überwiegend dessen Ansichten folgt. Daß C. die Bedeutung des *M.*kultes überschätzt

habe, wie Jean Réville in der sonst mit Recht sehr anerkennenden Besprechung des Werkes (*RHR.* 43, 187 ff.) behauptet, ist nicht zuzugeben, dagegen würde ein weiteres Eingehen auf die eranischen Quellen den Verfasser vielleicht zu einer Modifikation seines Urteils über den wesentlich eranischen Ursprung des Mithraskultes der römischen Welt geführt und ihn zu der Überzeugung gebracht haben, daß schon im hellenistischen Orient der Dienst des Gottes nicht allein fertig vorlag, sondern auch durch Rezeption mannigfacher Elemente aus sehr verschiedenen Kulturgebieten Vorderasiens seinen ursprünglichen Charakter großenteils wieder eingebüßt hatte. — Toutain, *RHR.* 45, 141 ff. versucht, aus den *M.*rlfs. die dunkele Legende des eranischen Sonnengottes zu rekonstruieren. Es werden besprochen: die Felsengeburt, die der Verfasser (146) auf die Erscheinung der Sonne über den Felsen der Gebirge bezieht; *M.* auf, in oder vor einem Baum, nach T. eine bildliche Allegorie für die Belebung der Vegetation durch die Sonne; *M.* und Helios, welcher letztere, wie der Verfasser meint, von *M.* zum Führer des Sonnenwagens eingesetzt wird, nachdem er die Weihen empfangen hat; *M.* mit einem Pfeil nach einem Felsen schießend, was wie der entsprechende Indramythos auf die Gewinnung der Wasser gehen soll; endlich *M.* und der Stier, welchen letzteren T. unter Vergleichung von Porph. *a n* 24 *ἐποχεῖται δὲ ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης* auf die Befruchtung der Erde durch den Sonnengott bezieht. Der Verfasser hat seine Aufgabe zu leicht genommen; so weit sind wir auch nach C.'s Werk nicht, daß es möglich wäre, die auf Bildwerken dargestellten, in der Literatur nur ausnahmsweise erwähnten Mythen zu deuten, am wenigsten mit Hilfe der neoplatonischen Phantasien. Gegen die Erklärung des Mythos von der Opferung des Stiers vgl. auch Hdb. 1597, 6. — Über Dieterich, 'Eine Mithrasliturgie' ist o. *[S. 229 ff.]* gehandelt. — Daß Hdt. 1, 131 *M.* der Alitta und Mylitta gleichsetzt, erklärt Blochet, *Rev. de ling.* 35, 12 f. schwerlich mit Recht daraus, daß er Alitta mit Astarte und diese mit dem männlichen ʿAthtar ausgeglichen habe. — Die hohen moralischen Anforderungen, welche die *M.*religion an ihre Anhänger stellte, hebt S. Reinach in einem Vortrag im *Musée Guimet* (*Cultes, mythes, relig.* II, 220 ff.) hervor. — Außer dem Basrelief von Konjica (abgebildet bei *Patsch, *Mithraeum u Konjicu* Sarajewo 1897) liegt jetzt eine zweite Darstellung des *M.*mahles auf einem römischen Denkmal in Mannheim vor, das Cumont, *RA.* 40, 10 ff. veröffentlicht. Besonders merkwürdig ist die Darstellung eines

Mysten mit einem Rabenkopf, die offenbar die Mysterienstufe des *κόραξ* bezeichnet. Ob mit C. die Vermischung zweier Vorstellungen, des Gastmahles, zu dem *M.* den Sonnengott geleitet, und des liturgischen Kommunionsmahles der Gläubigen, anzunehmen ist, scheint mir zweifelhaft. — Was die sonstigen *Kunstdarstellungen* anbetrifft, die in den Mithraien gefunden werden, so kann jetzt ernstlich nicht mehr bestritten werden, daß sie — vielleicht mit einziger Ausnahme des löwenköpfigen Zeitgottes Kronos, Cumont, *RA.* 35, 193 ff. — weder selbständige Neuschöpfungen noch Nachbildungen älterer orientalischer Typen, sondern lediglich aus der griechisch-hellenistischen Kunst entlehnt sind. — Die künstlerische Darstellung des Stieropfers im *M.*kult ist, wie allgemein zugegeben wird, eine Nachahmung des Stieropfers Nikes. Nach v. Fritze, A. Jbb. 18, 67 war die Übertragung des Kunsttypus nur dann möglich, wenn man auch dem *M.*opfer wie dem den Heroen geltenden Opfer Nikes eine chthonische Bedeutung beimaß, die übrigens auch durch die im Pflaster des Bodens vieler Mithraien gefundenen Opfergruben sicher gestellt wird. S. dagegen Stengel, ebd. 113 ff. und u. *[566 'Nike']*. — Über *M.* als Löwen s. o. *[381]*.

Die *Moira* ist nach Th. Zielinsky, N. Jb. 3, 89 ursprünglich 'das Wissen der Erde — als Potenz nicht als Inhalt; durch Apollons Drachensieg wurde es für Zeus gewonnen und ist seitdem *Διὸς νόος*, während es vorher als geheimnisvolle Macht drohend über dem Götterreiche geschwebt hatte'. Die bekannten homerischen Stellen, wo Zeus' Wille und Schicksalsbeschluß auseinanderfallen, werden als Spuren der alten Auffassung bezeichnet. — Die Moirai waren nach J. Harrison, *JHSt.* 19, 209 f. eigentlich Ahnenseelen; daher werden die Eumeniden von Aisch. *Eum.* 172 *παλαιγενεῖς Μοῖραι* genannt, und in Titana stand im heiligen Hain der Eumeniden unter freiem Himmel ein Altar der *M.* (Paus. II 11, 4). — Über die *M.* in der Admetossage vgl. o. *[416 'Artemis']*.

Die *Molioniden* sind nach Kaibel *[s. o. 25 ff.]*, der den Namen *Μόλοϱχος* (nach K. wahrscheinlich von *ὄϱχις* 'Hode' abzuleiten) vergleicht, ursprünglich phallische Gottheiten im Dienste der thrakisch-kleinasiatischen Göttin Molis.

Monimos der Gott von Edessa, ist wie Dussaud, *RA.* 1, 129 mit Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* 4, 166 annimmt, מנעם, der 'Wohltäter', d. h. der arabische Gott des Abendsterns. Er wurde bisweilen dem Hermes angeglichen wie der oberste Gott der syrischen Göttergemeinschaften, ist aber von diesem, der als Sonnengott und Seelenführer galt, streng zu scheiden. Viel weiter führt

eine Kombination, die vielen Lesern der Arbeit von **Rendel Harris** über Iudas Thomas (*The Dioscuri in the Christian Legends* [o. S. 57]) gekommen sein wird, die aber seltsamer Weise dem Verfasser selbst erst am Schluß in einer *supplementary note* (S. 64) eingefallen und von ihm nicht weiter verfolgt worden ist. Es kann nämlich gar nicht bezweifelt werden, daß die von Julian erwähnten edessenischen Götter Azizos und Monimos identisch sind mit den von Harris für Edessa nachgewiesenen Dioskuren, denen auch die beiden berühmten Säulen der Stadt geweiht waren, wie nach Malala 234 *ed. Bonn.* die von Tiberius gestifteten antiochenischen *στῆλαι*. Auf der Inschrift einer dieser Säulen ist, wie Harris durch eine glückliche Kombination feststellt, eine Statue der beiden 'Figuren' erwähnt, und damit ist das Sternbild der Zwillinge gemeint, die in der syrischen mandäischen (und ähnlich in der indischen) Literatur als die 'Figuren' bezeichnet werden. Die Christen haben in den Zwillingen von Edessa die Zwillingsbrüder Iesus und Iudas wiedererkannt, für welchen letzteren später Thomas (תְּאוֹם 'Zwillingsbruder' o. [482]) eingetreten ist: da nach der astrologischen Lehre den Zwillingen Indien zugefallen ist, mußte Thomas der Apostel von Indien werden. Trotz dieses sicheren Hinweises auf das Zodiakalzeichen hält Harris daran fest, daß die edessenischen Zwillinge Morgen- und Abendstern bezeichneten, wie Iamblichos angibt; er scheint auch anzunehmen, daß durch eine Vermischung der indischen Açvins mit den griechischen Dioskuren die edessenischen 'Zwillinge' entstanden seien. Demgegenüber muß daran festgehalten werden, daß als gemeinsamer Ausgangspunkt für den Açvin- und den Dioskurenkult eine semitische Kultstätte anzusehen ist.

Morpho (*Μορ[φώ]*) 'die Dunkele' soll nach **Boehlau**, AM. 25, 48 der Name einer Tochter des Phineus und der Erichtho auf der Phineusschale sein. (Die Namenspuren waren von Brunn *Hora(o)*, von Flasch *Hora(i)*, von Urlichs *Holao* gelesen worden). B. erinnert an die Aphrodite *Μορφώ* in Sparta, die nach Lykophr. 449 am Kap Zerynthos in Thrakien, der Heimat des Phineus, verehrt wurde. Da Lykophron nicht ganz selten Kultnamen gebraucht, die an andern Stellen als den in Rede stehenden üblich waren, so kann die Epiklesis *Μορφώ* für die zerynthische Göttin nicht als gesichert gelten.

Die Veröffentlichung einer in Thespiai gefundenen Inschrift, in welcher die Funktionen der ***Musen*** eigenartig aufgezählt werden (*Καλλοσύνην Ἐρατὼ, Κλειὼ σκῆπτρ', Οὐρανίη δὲ | λέκτρα, Θάλια γένος, Τερψιχόρη δὲ φυὴν, Μελπομένη δ'ὠδῖνα, Πολύμνια λῆμμ' ἐμὸν ὑμνεῖ, | αἰδὼ δ'Εὐτέρπη, Καλλιόπη δὲ νόον*) veranlaßt **Jamot**,

BCH. 26, 144 ff. zu einer ausführlichen Erörterung über die Musennamen. Daß ὠδίς die Leiden überhaupt bezeichnen, Melpomene also die tragische Muse sein sollte (148), scheint mir zweifelhaft; einseitig wird γένος auf die Vegetation .bezogen (ebenda). Uranias Beziehung zu den λέκτρα kann ich ebenso wenig finden wie J. (151); vielleicht ist an das für die Zeugungsstunde wichtige Horoskop zu denken.

Nausikaa vor dem sich duckenden und schamhaft mit dem Zweig verhüllenden Odysseus, durch Athena ermutigt, zu bleiben, während zwei Mägde davon fliehen und eine dritte emsig wäscht, stellt ein schönes, in den Ö. Jh. 8 auf T. 1 veröffentlichtes rf. Vb. in Boston dar, das nach dem Herausgeber F. Hauser, ebd. 18 ff. ein von Polygnot gemaltes Weihgeschenk des Sophokles wiedergibt. Auf diesen Votivpinax wird Paus. 1, 22, 6 bezogen.

Neleus. E. Löwy hatte (*Stud. Ital.* 5, 38) behauptet, daß der *N.*kultus in Athen erst nach der Schlacht bei Marathon eingeführt sei. Nach E. Meyers und Useners Ausführungen erkennt er (*Stud. Ital.* 6, 28) zwar das hohe Alter des athenischen *N.*kultus an, behauptet aber, daß dieser verschollen gewesen und erst dadurch wieder aufgefrischt sei, daß an die Stelle des alten Gottes der heroische Stadtgründer von Milet, Kodros' S., trat.

Nemesis und Aidos oder die Nemeseis will S. Eitrem, Die göttlichen Zwillinge (*Vidensk. Skr.* II) 33 ff. als ein Schwesternpaar erweisen, das den Leukippiden entsprach. In gleicher Weise wie sonst mit Aidos soll *N.* in Rhamnus mit Helena oder mit Themis gepaart gewesen sein; durch die Vereinigung der rhamnusischen mit der lakonischen Legende entstand nach E. die Sage der *Kyprien.* Daß *N.* auch mit den Dioskuren in Kultverbindung stand, wird aus der Anordnung der Sitzplätze im athenischen Dionysostheater gefolgert, wo der Priester der Anakoi auf den der Nemesis Οὐρανία folgt. — Über *N.* und Adrasteia vgl. o. *[385 'Adrasteia']* Für den Kultus der *N.* in der späteren Kaiserzeit, über den Rossbach, ML. III, 141 ff. und besonders Wissowa, Hdb. 316 gehandelt haben, ist wichtig ein zu Carnuntum ausgegrabenes Heiligtum; vgl. ÖM. 20, 205 ff. Das späte Kultbild, das ein älteres ersetzt zu haben scheint, zeigt die Göttin mit vielen Attributen, in der Gewandung der Artemis ähnlich, aber mit entblößter rechter Brust (Abb. S. 210). — Eine im Jahre 199 n. Chr. gesetzte Votivinschrift ist der *N. Reg(ina)* und der *Deana* (ebd. 241) geweiht. — Bei der relativen Seltenheit der Kunstdarstellungen dieser Göttin muß auf die im Gymnasium zu Požaverac befindliche, in dem Beiblatt zu

Ö. Jh. 4, 121 veröffentlichte Statue hingewiesen werden, obgleich sie nur die gewöhnlichen, der Tyche entlehnten Attribute, Steuerruder und Greif (wenngleich in abweichender Anordnung, zur Linken der Göttin), bietet. — Über die Erklärung, die Hiller v. Gärtringen und Robert, Hermes 37, 137 von der 'Nemesis-Psyche', d. h. der mit Schmetterlingsflügeln dargestellten *N.* als der Strafgöttin der Unterwelt geben, ist o. *[504]* gehandelt. Vgl. über diese Gestalt der *N.* Furtwängler, Gemmen 24, 39; 47, 53 ff.; 40, 20 usw. — Eine ungeflügelte *Nemesis*, zu deren Füßen ein als von ihr vernichtet zu denkender Mann liegt, zeigt ein Marmorweihgeschenk aus Gortyn *BCH.* 22, *T.* 16, 2. Perdrizet, der Herausgeber, vergleicht (ebd. 599 ff.) die Darstellung einer geflügelten *N.* vom Peiraieus (ebd. *T.* 15) und ein Rlf. aus Gizeh (ebd. *T.* 16, 1), welches *N.* hinter dem Verbrecher herlaufend zeigt.

Neoptolemos faßt Cook, *Folklore* 15, 407 als einen alten, den Gott vertretenden Priesterkönig, der nach Ablauf seiner Zeit getötet wird.

Über *Nerio* s. o. *[425 'Athera' Μαμέρσα]*.

Über *Nestis* bei Empedokles vgl. o. *[S. 217]*.

Nestor hält M. Valeton, *Mnemos.* 26, 1898, 387 wegen seines Vaters Neleus und wegen seines Großvaters Enipeus sowie wegen der lesbischen Stadt Gerene für einen ursprünglich thessalischen Helden.

Nike. Gegen die Ansicht, daß *N.* von Athena abgelöst sei, erklärt sich Sikes, *Cl. Rev.* 13, 464. Immerhin ergibt sich aus zahlreichen Spuren (Hdb. 1066, 3), daß die Beziehungen zwischen beiden Göttinnen alt sein müssen. — *N.* heißt nach Farnell, *Cl. Rev.* 12, 345 *Εὐπάτειρα* mit Rücksicht darauf, daß sie, gleich der ihr wesensverwandten Athena, wie sich jetzt aus Bakchyl. 11, 1 ff. ergibt, Tochter des Zeus genannt werden konnte. — *N.* den Stier schlachtend, bringt nach v. Fritze, A. Jb. 18, 58 ff. gefallenen Kämpfern ein Todesopfer dar. Das Niederdrücken des Stieres hat Beziehung zu dem chthonischen Charakter des Kultus; bei den Opfern für die Himmlischen war in manchen Kulten das *αἴρεσθαι*, das Aufheben des Opfertieres von der Erde üblich. Dagegen bestreitet Stengel ebd. 113 ff. den chthonischen Charakter des *N.*-opfers. Die Kunstwerke, die dieses wiedergeben, gehen insgesamt auf das Rlf. an der Balustrade des *N.*tempels in Athen zurück, für den eine Vorführung des Totenopfers unpassend gewesen wäre; auch ist nicht glaublich, daß man *N.* gefallenen Menschen opfernd darstellte. In Wirklichkeit kann ein Stier gar nicht so geschlachtet werden, wie es jene Darstellungen zeigen; er muß erst betäubt oder getötet werden, bevor man ihm den Kopf in die Höhe

hebt. Die Göttin tut hier, was Menschen nur mit Schweinen oder Schafen tun können. Die Art der Haltung des Tieres beim Opfer ist nach St. religiös überhaupt gleichgültig; wichtig ist nur, daß man beim chthonischen Opfer den Kopf des Opfertieres nach unten beugt — *καταστρέφει* — und ihn dann fast abschneidet, ihn dagegen beim Opfer an die Himmlischen zurückbeugt (*αὐερύει, ἀναστρέφει, ἀναιρεῖ*) und dann in den Hals sticht. In sehr alter Zeit hat man zu diesem Zweck lebende Stiere in die Höhe gezogen, aber diese Sitte hat sich nur in dem Brauche erhalten, den die von v. Fritze herausgegebene ilische Mz. bezeugt. — *Kunstdarstellungen*: *N. ἀστραγαλίζουσα*, Reliefspiegel im athenischen Nationalmuseum, Perdrizet, *BCH.* 24, 348 *pl.* I. — Die auf Denkmälern seltene Verbindung von Dionysos und *N.* ist jetzt durch eine wahrscheinlich auf Praxiteles zurückgehende Dreifußbasis der Tripodenstraße neu bezeugt: O. Benndorf, Ö. Jh. 2, 255 ff. — Eine in ihren Ergebnissen überzeugende überaus klare und fesselnde Darstellung der Entwicklung des *N.*typus gibt Fr. Studniczka, Die Siegesgöttin. Entwurf der Geschichte einer antiken Idealgestalt. Leipzig, Teubner 1898, 27 S. 59 Fig.

Niobe. Über Altenburgs Untersuchung, Phil. 64, 284 ff. ist o. *[S. 182 f.]* berichtet worden. — *N.* erklärt Faust, Einige deutsche und griechische Sagen *[o. S. 415]* 42 ff. als griechische Entsprechung von Schneewittchen.

Nixi di: v. Basiner, Rh. M., LX 1905, 614—623 sucht gegen Wissowa zu erweisen, daß die von Fest. *ep. s. v. Nixi dii* erwähnte Gruppe vor der Cella der Minerva auf dem Kapitol ein wirklich zu Kultzwecken angefertigtes altes griechisches Bildwerk, und zwar vermutlich ein Relief war, das eine auf den Knien kreißende Geburtsgöttin nebst zwei zu ihren Seiten knieenden helfenden männlichen Geburtsgöttern darstellte.

Nocturnus, *qui possides tractus Italie et Campanie, qui tractus es per Acerushium locus*, auf einer karthag. Verfluchungstafel (III. Jh.) angerufen: Rh. M. 55, 260, Z. 10.

Schlangenleibige *Nymphen*, bei einem Rebstock beschäftigt, zeigt ein zur ionischen Klasse der sogenannten Augenschalen gehöriges sf. Vb. in München, das Boehlau, Philol. 57, 513 herausgibt. Die Schlangenbildung soll nach B. die Vegetationsdämonen bezeichnen. — Auf Ballentines wenig fördernde (Berl. ph. Wsch. 27, 82 ff.) Untersuchung über die Nymphen *Transact. and Proc. Am. Philol. Soc.* 34, S. VI f. wird, da die Hauptveröffentlichung erst 1906 erfolgte, hier nur hingewiesen.

Obotal s. u. *[579 'Orotal']*.

Odysseus. 1. *Name und Deutung*: *O.* (= Ὀ-λυκ-ῆς = Πολυ-δευκ-ής) war nach Eitrem, Die göttlichen Zwillinge (*Vidensk. Skr.* Christiania 2) S. 6 ursprünglich ein Dioskur *[o. 479]*. Die Grundlage dieser und der ebenfalls verfehlten Ansicht von G. Melville Bolling, *AJPh.* 27, 65 ff., daß Ὀδυσσεύς eine Kurzform von Αὐτ-ολύκιος sei, ist, daß die Nebenform Ὀλυττεύς einen Guttural voraussetzt; allein dann bleibt die Form Ὀδυσεύς unerklärt. Es scheint, als ob zwei ähnlich klingende Namen nachträglich verschmolzen seien; Hdb. 624, 4. — Über Fougères Vermutung, der in *O.* einen chthonischen, später mit Poseidon ausgeglichenen Gott sieht, s. o. *[268]*. — O. Seeck, Unterg. der antik. Welt 2, 576 versucht nachzuweisen, daß *O.* ein Sonnengott war. Aus dem Mythos, daß Antikleia ihn, von einem Regenschauer überrascht, auf dem Gebirge Neriton gebar, wird gefolgert, daß er einst wie die ebenfalls als Sonnengötter anzusprechenden Heroen Perseus und Herakles als im Goldregen gezeugt gegolten habe, obwohl die Sage sicherlich aus einer törichten Etymologie (Odyseus, ἐπειδὴ κατὰ τὴν ὁδὸν ὗσεν ὁ Ζεύς, Silen. *FHG.* 3, 100 Anm.) herausgesponnen ist. Der Kyklop, den *O.* blendet, soll der Nachthimmel sein, dessen eines Auge der Mond sei; die Fahrt nach dem fernen Osten und Westen, der Abstieg in den Hades werden ebenfalls auf die tägliche Laufbahn der Sonne gedeutet. — Nach M. Valeton, *Mnemos.* 26, 1898, 397 f. war *O.* vielleicht ein peloponnesischer Gott; die Geschichte vom hölzernen Pferd soll aus einem Göttermythos stammen, der erst nachträglich in die troische Sage übertragen ist. — Nach Gercke, N. Jb. 15, 331 ff. *[vgl. o. 135]* war *O.* ursprünglich eine Ackergottheit, die wie Persephone zugleich die aus der Erde aufsteigende Halmfrucht und den Tod versinnbildlichte; sein Abstieg zur Unterwelt soll dem Raube der Kore gleich stehen, dagegen in seiner Vermählung mit Penelope und seinen Kämpfen mit Poseidon sich der sonnenfrohe Bewohner der Oberwelt verraten, der selbst eine apollinische Natur zeigt. Ein Sonnengott zwar war *O.* nach G. nicht, denn der hätte nicht in die Unterwelt eingehen, auch nicht wie *O.* in Trampya ein Grab haben können; aber man hat doch Züge des Sonnengottes auf ihn übertragen, ihm die Mondgöttin Penelope, die das Gewand Auftrennende oder Wirkende, zur Gattin gegeben, ihn sich von ihr trennen und am Neumondstage wieder mit ihr vereinigen lassen. Diese Übertragung war möglich, weil *O.* als Vegetationsgott auch dem die Vegetation regulierenden Sonnengott nahestand. Das Neue war eigentlich nur, daß der jährliche Sonnenlauf durch den

monatlichen ersetzt wurde. Im Kultus ist *O.* meist früh verschollen; in Arkadien trat der ihm nicht verwandte und ursprünglich feindliche Poseidon an seine Stelle, wahrscheinlich infolge des Zuströmens neuer Stämme. Schließlich ward *O.* zum Heros degradiert und unterwarf sich freiwillig dem neuen Gott; das ist der Ursprung der Sage von dem Zorne des Poseidon und seiner endlichen Versöhnung. Die Worfschaufel, die der Ackergott zum Symbol gehabt hatte, wurde nun zum Ruder umgedeutet; so erklärt sich nach G. das Orakel des Teiresias λ 126 ff. Neben dem Heros ist der Gott *O.* in der Peloponnes verschollen, während sich in Epeiros einzelne Spuren von ihm erhalten haben. In der Peloponnes (= Thrinakia; diese unglückliche Vermutung von v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 168 wird S. 327, 3 wiederholt) und in Epeiros entstanden auch die ersten *O.*lieder, die von einer Verbindung mit dem troischen Krieg noch nichts wußten. Noch die (ältere) *Telegonie* hat diese Verknüpfung wahrscheinlich nicht gekannt (324, 6), doch gab gerade sie durch ihre Einführung des Poseidonhasses den Anlaß dazu, daß der Schauplatz auf das Meer verlegt wurde (328). — 2. ***Mythen*** *[vgl. 133 ff.]*. *O.*, mit Diomedes vom Palladionraub heimkehrend, stellte nach H. Vysoky, Ö. Jh. 3, 213 f. die früher auf Kronos bezogene Bronzestatuette des Museo archeologico von Florenz (Abb. RM. 7, 164) dar. — *O.'* Kampf mit Rhesos, dem *Αἰνειῶν πάλμυς*, ist nach Bethe, N. Jbb. 7, 665 ursprünglich in Thrakien lokalisiert gewesen, wo nicht weit westlich von Ainos, in Maroneia, *O.* auch die Kikonen besiegt haben sollte und wo man zu Abdera auch von einem Diomedes *[458]* erzählte. — Die älteren Darstellungen des unter dem Widder des Polyphem entweichenden *O.* sammelt Perdrizet, *RA.* 31, 28 aus Anlaß eines von ihm herausgegebenen sf. Vb.s vom Hymettos. Hier sind alle Gefährten, nicht bloß *O.* selbst, unter dem Bauche von Schafen versteckt, und *O.* entkommt nicht als letzter aus der Höhle, sondern als erster. — *O.* und die Sirenen stellt ein wahrscheinlich nach ionischer Vorlage gemalter korinthischer Aryballos dar, den Bulle, *Strena Helbigiana* 31 ff. herausgegeben hat (vgl. auch Weicker, Seelenvogel 44). Der Erfinder des Gemäldes, der wahrscheinlich dem Dichter zeitlich ganz nahesteht, weiß wie dieser nur von zwei Sirenen; eine hinter ihnen kauernde verhüllte Frau ist nach dem Herausgeber Gaia. — Gegen die Vermutung, daß *O.* in der *Telegonie* zu Trophonios hinabgestiegen sei, macht Vürtheim, *Mnem.* 29, 1901, 36 geltend, daß Proklos' Ausdruck *ἐπὶ τούτῳ* nicht heißen könne 'darauf', daß vielmehr die Trophonioslegende,

was auch die Chronologie fordert, auf dem Becher, den Polyxenos *O.* schenkt, dargestellt gewesen sein müsse. Damit fällt die von Studniczka gebilligte Vermutung von Svoronos, daß der bärtige Mann mit dem Pileus, der in seltsamer Gewandung auf Mzz. von Mantineia erscheint, den zu Trophonios hinabsteigenden *O.* darstelle. Eugammon gibt keine alte peloponnesische Sage wieder, sondern malt einfach *B* 615 ff.; *δ* 635; *ν* 356 ff.; *ψ* 354 aus. — Die von Teiresias vorgeschriebenen Opfer vollzog nach der *Telegonie O.* in Ithaka, vorher hatte er in Elis *τὸν ὀδίτην* getroffen. — Den Tod des *O.* dachte sich der Dichter von λ 134 in friedlichem Alter (*ἐξ ἁλός* = *ἔξω ἁλός*). Der Tod von Sohneshand ist aber von Eugammon nicht infolge einer Umdeutung der Homerverse hinzugefügt worden, sondern ebenfalls alt; dieselbe Überlieferung, nicht die *Telegonie* selbst lag Sophokles' *Niptra* zugrunde. — Über *O.* bei den **Phaiaken** vgl. o. *[565 'Nausikaa']*. — Eitrem, Die Phaiakenepisode in der *Odyssee* (*Videnskabsselskabets Skrifter*, II, 2), Christiania 1904, behauptet, daß die Phaiakenversion der ältesten *Odyssee* fremd war und daß Leukotheas Schleier den *O.* sofort nach Ithaka führte, entsprechend der Ankündigung des Hermes und der Kalypso, die beide von Scheria nichts wissen. Die Phaiaken wurden zuerst als wilde Männer (vgl. die N. *Ῥηξήνωρ*, *Ἀλκίνοος*) eingeführt. Ursprünglich waren es die von Kalypso geschenkten Kleider, welche *O.*' Rettung ermöglichten (26; vgl. Arch. f. Rlw. 8, 156 f., wo Parallelen aus der nordischen Literatur geboten werden); dann trat Athena als Beschützerin des *O.* bei den Phaiaken hinzu, zuletzt wurde die Göttin durch Nausikaa ersetzt. Vgl. dagegen Cauer, N. Jbb. 13, 735 ff. — Die Sage von der Gründung von Asciburgium durch *O.* (*quidam* bei Tac. *Germ.* 3) ist nach Siebourg, WDZ. 23, 312 ff. aus einem vorauszusetzenden vorgermanischen, d. h. keltischen Namen von Asciburgium, etwa Oliso oder Uliso, zu erklären. Ebenso ist Olisipo (Lissabon) bei Solin 23, 6 deshalb als Gründung des *O.* bezeichnet worden, weil man in dem ersten Teil den Namen Ulisses heraushörte. — Zwei neue Reliefdarstellungen der ***Fufswaschung*** des *O.* veröffentlicht C. Robert, AM. 25, 325 ff. (T. XIV). Beide stammen aus dem V. Jahrhundert, und beide stellen nicht — wie die einzige bisher bekannte ältere Wiedergabe der Szene, der Skyphos aus Chiusi — die Fassung der *Νίπτρα* des Sophokles, sondern die der *Odyssee* dar. Das erste ist ein thessalisches Marmorrelief; der Künstler hat den Moment gewählt, wo Eurykleia die Wunde gefühlt hat und, auf

Penelope blickend, aufschreien will, während *O.* ihr nach der Gurgel greift. Das Umwerfen des Waschbeckens ist nicht dargestellt, weil es die Szene zu unruhig gemacht und überdies das Verständnis insofern erschwert haben würde, als das Nichtaufmerken der dicht dabei stehenden Penelope dann noch weniger begreiflich erschienen wäre. Penelope ist mit Weben oder, wie R. aus der Haltung der Spule folgern möchte, mit dem Auftrennen des Gewebten beschäftigt. — Die zweite Darstellung, ein etwas älteres melisches Tonrelief, zeigt in seiner allein erhaltenen linken Hälfte den stehenden Telemachos, den auffallend jugendlichen Kopf der Eurykleia und den sitzenden *O.* mit *κυνῆ* und Hirschfell. Außerdem scheint Eumaios anwesend gewesen zu sein, Penelope dagegen gefehlt zu haben. Der zur Darstellung gewählte Moment liegt hier etwas früher als auf dem Marmorrelief, die Erkennung ist noch nicht vollzogen. — Die Entwicklung des Charakters unseres Helden in der Literatur versucht Pl. Cesareo, *Riv. di stor. ant.* 4, 17 ff.; 383 ff. darzustellen.

Ogenes, der Gott, den man aus einer palmyrenischen Inschrift erschlossen hatte, existiert, wie Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 6, 283 ff. zeigt, nicht.

Den Namen *Oibalos* erklärt Meister, KZ. 36, 458 f. als *Οἴϝαλος* = *Οἰϝάλαος*, abgeleitet von *οἴϝα* (= *ὄϝja*), eigentlich 'Schafweide', dann 'Dorf' (vgl. *Οἰν-όα*, *Τευϑ-όα*, *Λυκ-όα*).

Oidipus. Wecklein, Die kyklische *Thebais*, die *Oedipodee*, die Oedipussage und der *Oedipus* des Euripides (Sitzb. Ba. AW. 1901, 661 ff.) glaubt entdeckt zu haben, daß Aischylos sich eng an die *Thebais* anschließe. Alle Führer wissen, daß sie mit Ausnahme des Adrastos umkommen werden (*ἑπτ.* 49); ihre Zahl wird auf sieben beschränkt; die Worte *ἐπικότους τροφᾶς* v. 786 werden (665) auf die Angabe der *κυκλικὴ Θηβαΐς* bezogen, daß die Söhne dem Vater nur ein *ἰσχίον* des Opfertiers vorsetzten. Endlich weist W. auf die besondere Bedeutung hin, die Tydeus bei Aischylos habe, er hält es (663) für möglich, daß die *Ὁμηρικὰ ἐγκώμια*, mit denen die Ausleger von *ἑπτ.* 377 die Ersterwähnung des Tydeus rechtfertigten, eben in der *Thebais* standen, die dem Homer zugeschrieben wurde. Von dieser sehr unsicheren Grundlage ausgehend, findet der Verfasser weitere Spuren in einem Teil des Scholions zu Eur. *Φοίν.* 1760, das Bethe fälschlich *[Jahresb. 81, 95]* fast ganz der *Oidipodie* zugeschoben hat. So gewinnt W. folgenden Inhalt der *Thebais* (670): Laios, der den Chrysippos entführt und geschändet hatte, erhielt das Orakel, daß er durch seinen Sohn

umkommen werde. Deshalb wurde das neugeborene Knäblein in einer Kiste ins Meer geworfen. In Sikyon ans Land getrieben und von der Königin Periboia aufgefunden, wurde das Kind zu dem König Polybos gebracht und als dessen Sohn auferzogen. Aus irgend einem Grunde an seinen Eltern irre gemacht, geht der herangewachsene *O.* in die Welt hinaus, um nach seinem Ursprung zu forschen. Auf dem Wege nach Theben tötet er unwissentlich Laios, der, Teiresias' Rat folgend, nach dem Kithairon fahren will, um die durch Chrysippos' Raub gekränkte Hera *Γαμοστόλος* zu versöhnen. *O.* begräbt die Leiche, nachdem er Gürtel und Schwert an sich genommen, löst das Rätsel der Sphinx und erhält Iokastes Hand, mit der er vier Kinder zeugt. Als dann eine Seuche ausbricht, fährt er mit der Gattin nach dem Kithairon, erzählt ihr unterwegs den Vorfall am Dreiweg und zeigt ihr Gürtel und Schwert. Iokaste erkennt diese zwar, schweigt aber, da sie in *O.* nicht auch den Sohn vermutet. Erst später bringt Periboia die Aufklärung; *O.* blendet sich, Iokaste nimmt sich das Leben. Nach der *Oidipodie* dagegen, die nach Wecklein im Scholion Eurip. *Phoin.* 1760 mit dem Exzerpt aus der *Thebais* zusammengearbeitet ist, wird *O.* (673 ff.) im Kithairon ausgesetzt und von Pferdehirten nach Korinth zur kinderlosen Königin gebracht, die das Kind ihrem Gatten Polybos als das ihrige ausgibt. Nachdem *O.* herangewachsen ist, wird er an seiner Abkunft irre und geht nach Delphoi, um den Gott zu fragen. Unterwegs trifft er in Phokis an einem Dreiwege mit Laios zusammen, der nach Delphoi fährt, um zu forschen, ob das ausgesetzte Kind noch lebt. *O.* tötet den Laios und bringt dessen Wagen dem Polybos. Er zieht wieder nach Delphoi und, durch ein Orakel des Gottes veranlaßt, nicht nach Korinth zurückzukehren, kommt er nach Theben, wo Kreon die Hand der verwitweten Königin und den Thron als Preis für die Lösung des Rätsels ausgesetzt hat, nachdem durch die Sphinx sogar sein schöner Sohn Haimon getötet ist. Bald nachdem *O.* Iokaste geheiratet und den Thron bestiegen hat, besucht ihn Polybos mit seiner Gattin, die ihm den Phrastor und Laonytos geboren (680 nach Pherekyd. *FHG.* I, 85, 48) hat, auf dem Wagen des Laios in Theben. Iokaste erkennt an dem Wagen ihres ersten Gatten *O.* als dessen Mörder. Nun verrät auch Polybos' Gattin, daß *O.* das von Laios ausgesetzte Kind ist. *O.* blendet sich, Iokaste nimmt sich das Leben. Ein Jahr später führt *O.* die Eurygane heim, mit der er die vier Kinder erzeugt, die er dann aber verstößt (681), um Astymedusa zu heiraten.

Diese verleumdet die beiden Söhne, als hätten sie ihr Gewalt antun wollen, worauf *O.* die Söhne verflucht. Bei Euripides betrachtete, wie W. (691) durch eine neue Auslegung der bekannten etruskischen Aschenkiste schließt, Polybos den *O.* als seinen wirklichen Sohn und, nachdem er das demselben gegebene Orakel vernommen hat, daß dieser seinen Vater töten soll, sucht er dies zu verhindern und den Sohn zwar nicht umzubringen, aber doch des Augenlichtes zu berauben, damit ihm die Ermordung des Vaters unmöglich werde. Er fährt mit der Gemahlin, die ihm aus Furcht, verstoßen zu werden, den wahren Zusammenhang nicht zu entdecken wagt, nach Theben auf dem Wagen des Laios, dessen Diener den Wagen erkennen und, nachdem sie dessen Herkunft erfahren, in *O.* den Mörder ihres alten Herrn erblicken. Sie blenden den *O.*; Iokaste, die zärtlich Liebende, ist entsetzt, muß aber, nachdem sie das Nähere erfahren, in *O.* den Mörder des Laios anerkennen, und Periboia vollendet die Enthüllung. Iokaste erhängt sich, die schlimme Periboia wird wohl von Polybos bestraft werden. — Die letztere Rekonstruktion scheint mir nicht möglich, die der beiden Epen mindestens zweifelhaft. Über W.s natursymbolische Auslegung des *O.*mythos ist o. *[S. 19 f.]* gehandelt. — Nach Robert, 'Zur Oidipuss.' (Apophoreton, der XLVII. Versammlung deutscher Philol. und Schulmänner, überreicht von der Graeca Halensis, Berlin 1903, 97 ff.) S. 115 ist die *O.*sage ein uralter Naturmythos, der auf dem Kulte der Demeter und der Erinyen basiert. Daß der Bericht des Peisandros den Inhalt der *Oidipodie* rein wiedergebe, bestreitet auch R. (115), dagegen gibt er Bethe zu, daß die *σχιστὴ ὁδός,* wo Laios fiel, ursprünglich bei Potniai gesucht werden müsse (111). Daß aber schon ein Epos, den König Damasistratos und die phokische Lokalität (112) nannte, wird aus Paus. 10, 5, 4 gefolgert; mit Unrecht, wie ich glaube. Die seit und vermutlich auch durch Sophokles herrschend gewordene Lokalisierung der Sage konnte und mußte sogar dazu führen, daß der für das Lokal am Kithairon passende König von Plataiai nach Phokis übernommen, d. h. mit dem dortigen Orte der Handlung verknüpft ward. Damit werden auch Roberts weitere, übrigens scharfsinnige Folgerungen über den Inhalt des von ihm rekonstruierten, aber mit verständiger Zurückhaltung nicht benannten jüngeren Epos zweifelhaft. Nach diesem Epos soll *O.* gewußt haben, daß Polybos nicht sein Vater sei, und eben zu dem Zwecke nach Delphoi gekommen sein, den rechten Vater zu finden (112 f.; vgl. Antim. *Lyde fr.* 34). Er zieht in dieser Sagenfassung mit

Wissen seines Vaters als Königssohn, d. h. auf dem Wagen; der Streit entspinnt sich an der σχιστὴ ὁδός darum, wer zuerst in die nach Delphoi führende Straße einbiegen solle (110); als *O.* an Laios vorbeifahren will, stößt des letzteren Wagenlenker Polypoites (Pherekyd. *FHG.* I, 84, 47 a; bei Apd. 3, 51 ist Polyphontes überliefert, nach dem Spätere den ursprünglich namenlosen κῆρυξ Polyphontes genannt haben, 106, 1), einem Pferde das κέντρον in den Leib, worauf *O.* ihn und den König tötet. Der blutbefleckte Jüngling kann nun nicht nach Delphoi weiterziehen, er kehrt zu seinem Erzieher Polybos, dem er als θρεπτήρια den erbeuteten Wagen schenkt. Erst auf einer zweiten Fahrt tötet *O.* die Sphinx und heiratet die Mutter. Sophokles hat nach R. den Wagenlenker des Laios fortgelassen — v. 806 soll gelesen werden κἀγὼ τὸν ἐκτρέποντα τῆς τροχηλάτου | παίω δι' ὀργῆς (102) —; denn da er den Mord des Laios während der Rückkehr des *O.* aus Delphoi eintreten läßt, mußte Laios dem Jüngling entgegenkommen, und da konnte der Wagenlenker ihm nichts tun; denn anzunehmen, daß der Wagenlenker abgestiegen sei und dem König Zügel und Kentron zum Halten gegeben habe, wäre, wie R. (102) keineswegs überzeugend behauptet, der Gipfel der Absurdität. Viel wirksamer ist es, daß Laios selbst tückisch den ruhig (?) vorbeigehenden Wanderer mit seinem doppelschneidigen Kentron (v. 809) über den Kopf schlägt. Der letzte Grund für alle diese Neuerungen war nach Robert, daß Sophokles dem *O.* in Delphoi das furchtbare Orakel zuteil werden ließ (110); dadurch (?) erreichte er, daß er das ganze Schicksal des *O.* aus seiner inneren Natur sich entwickeln lassen konnte. Er zuerst ließ den Helden an seiner Herkunft zweifeln und deshalb Aufklärung beim delphischen Orakel suchen. So wird *O.* durch seine Vorsicht zum Vatermörder; ohne das Gerüst des Mythos anzutasten, hat Sophokles durch Einfügung kleiner Züge, von denen sich immer einer aus dem anderen mit mathematischer Sicherheit entwickelt, den Charakter des Helden so vertieft, daß alles Verhängnis aus seinen eigenen Entschließungen entsprießt (114). — Über Parallelen zur *O.*sage handelt E. Müller, Arch. f. Rlw. 3, 217—246. Die Mythen vom Typus der weitverzweigten Legende von dem blutschänderischen Gregorius gehen nach M., dessen Ergebnis hierin mit dem Comparettis übereinstimmt, nicht auf die griechische Sage zurück, deren einer Hauptzug, die Erschlagung des Vaters, ihnen fehlt, sie sind vielmehr mittelbar aus einem ebenfalls weitverbreiteten indischen Novellentypus entlehnt, der in seinen meisten Fassungen mit ihnen auch die Steigerung

des Motivs durch die Einführung eines Doppelinzestes gemeinsam hat. Dagegen scheint die russische Andreaslegende nach M. mit der *O.*sage in Zusammenhang gebracht werden zu dürfen.

Oileus, *Ileus*, der Sohn des Hodoidokos oder Leodokos, ist nach Usener, Arch. f. Rlw. 7, 327 f. eigentlich ein Sohn des Hades und selbst ein chthonischer Dämon gewesen ebenso wie sein Sohn Aias, an dem noch die Vorstellung haftet, daß ein zahmer Drache ihn begleitet. Der Name *O.* wird von U. zu *vilu*, wie im Ṛgveda die Burg des Dämon heißt, gestellt. Vgl. dagegen Hdb. S. 90, wo *O.*, Ileus (*Ϝιλεύς*) als ein dem Apollon gleichgesetzter Sühnegott, nach dem auch Ilion heißt, bezeichnet wird. S. auch o. *[387]*.

Daß *Oinomaos* eine Hypostase des Eichenzeus war, folgert Cook, *Cl. Rev.* 17, 271 aus der Parallelsage von Dryas, dem Geliebten der Pallene (Hdb. 211, 10), der mit Kleitos kämpfen muß, ferner aus einem Vb., auf dem statt des Bildes des olympischen Zeus, eine bloße Säule in der Mitte der Darstellung des Bündnisses zwischen Pelops und *O.* steht. Hiermit wird die einzelne Säule von *O.*' Palast, die der Verfasser für ein altes Kultobjekt hält, verbunden. C. denkt sich, daß *O.* das mythische Prototyp der alten Priesterkönige von Olympia war, in denen man die Verkörperung der Gottheit erblickte, die aber auf Leben und Tod mit ihrem Nachfolger kämpfen mußten.

Die *Oknos*sage ist nach S. Reinach, *Rev. arch.* 1908[1] 189 ff. *[o. 502]* durch Mißverständnis eines Gemäldes entstanden. Es soll üblich gewesen sein, auf dem Wege zur Unterwelt einen Mann mit einem Esel am Strick darzustellen; man deutete nach R. diese Darstellung so, als drehte der Greis den Strick und als fräße der Esel den Strick auf, und ergänzte den Mythos dann so, der Eseltreiber sei zur Strafe verflucht, ewig die vergebliche Arbeit des Strickdrehens zu leisten. *O.* bezeichnete nach R. ursprünglich vielleicht den langsamen Esel, doch hält es der Verfasser nicht für unmöglich, daß schon Polygnotos, der den Namen zu der Gruppe seiner delphischen Nekyia schrieb, dabei an eine ionische Erzählung von den *Ὄκνου πλοκαῖς* dachte; ob schon diese Geschichte an bildliche Darstellungen anknüpfte, will R. nicht entscheiden, er behauptet jedoch, daß ohne die Genreszene auf den Unterweltsbildern der Mythos von der Bestrafung des *O.* nicht habe entstehen können. — Eine der *O.*sage sehr ähnliche Geschichte, in welcher ein Schakal das soeben geflochtene und zur Erde niederfallende Stück Tau frißt, kommt in der 77. Erzählung der in Ceylon ent-

standenen, buddhistischen *Jātaka*sammlung (*Mahāsupinajātaka*) als einer der Träume des Königs von Kosala vor. S. J. Warren, *O. en de Danaiden in Delphi en op Ceylon* (*Feestbundel, Prof. Boot*, Leiden. Brill 1901, 69 ff.) meint, daß das Märchen von Europa nach Ceylon durch die Gesandtschaft gelangt sei, die unter Kaiser Claudius von Taprobane nach Rom geschickt wurde (Plin. *n h* 6, 84) und die entweder auf der Durchreise in Delphoi das polygnotische Gemälde oder in Rom selbst eine der von ihm abhängigen Unterweltsdarstellungen sah und bei ihrer Rückkehr unter anderen Reiseeindrücken auch von der *O.*sage berichtete. Daß die Sage in der Tat direkt oder indirekt auf Polygnot zurückgehe, glaubt der Verfasser um so sicherer annehmen zu dürfen, als er in einem anderen Traum des Königs eine Entsprechung der Danaidensage nachweisen zu können meint, die von Polygnotos ebenfalls in der Nekyia dargestellt war. In dem Traum der indischen Erzählung tragen Menschen von allen Seiten Wasser in ein gefülltes und überlaufendes Faß, ohne auf die danebenstehenden leeren Fässer zu achten.

Omphale s. o. *[S. 511]*.

Oreskios s. o. *[S. 539 'Kentauroi']*.

Orestes stammt nach Zielinski, N. Jb. 2, 81 ff.; 161 ff. *[o. Bd. 125, 230]* aus der alten Religion von Himmel und Erde; er ist der Sohn des Himmelsgottes, Zeus-Agamemnon, der die Erdgöttin Klytaimestra zwar bezwungen hat, aber von ihr mit Hilfe des Drachen (?) Aigisthos *[s. S. 388 das.]* getötet wird, und für den der Sohn Rache nimmt (86 f.). Als der Apollonkult von Norden (?) her eindrang und man den Parnassos dem heiligen Götterberg im Hyperboreierland gleichsetzte, wurde *O.* eine Hypostase des Apollon vom Berge, ebenso wie sein Freund Pylades dem Apollon in der Ebene oder den (Thermo)pylen entspricht (88 ff.). Seitdem Apollon den Erddrachen überwunden hatte, erschien die Erde dem Himmelsgott nicht mehr als gefährlich; die Lehre von der Ewigkeit des Zeus kam auf, darüber mußte die Gleichheit des Zeus und Agamemnon, der Gaia und der Klytaimestra vergessen werden. Den weiteren Aufstellungen Zielinskis zu folgen scheint um so weniger nötig zu sein, als Höfer in seinem fleißigen Sammelartikel bei Roscher, ML. 3, 975 ihnen bereits einen ungebührlich großen Raum eingeräumt hat. — Den Kern der *O.*sage findet Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, 51, in der delphischen Sage von der Tötung des Pyrrhos. *Or.* ist auch ihm — wie Bursian u. Zielinski *[s. o.]* — eine Hypostase des Apollon,

Pyrrhos das böse Prinzip, das von dem Gott überwunden wird. Auch Usener, Arch. f. Rlw. 7, 329 ff. findet den Ausgangspunkt der *O.*sage in Delphoi, wo, wie in anderen phokischen Gemeinden, sein Name später noch erscheint. Aber Usener deutet den Mythos ganz anders als Radermacher: ihm vertritt *O.* vielmehr den phokischen Dionysos, der sonst Sommer- und Lichtgott, in diesem Falle aber Winter- und Unterweltsgott ist und als solcher den lichten Pyrrhos überwindet. Richtig ist an diesen Kombinationen, daß *O.* nach Mittelgriechenland gehört, und daß man speziell in Phokis, wo ihn deshalb auch die Heldensage aufwachsen läßt, viel von ihm erzählt haben muß. Sehr mit Recht wird ferner *O.* in eine nähere Beziehung zu Dionysos gesetzt; weitere Belege sind im Hdb. 171, 1; 1411, 4 gesammelt. Dagegen ist Useners Deutung des Kampfes zwischen *O.* und Pyrrhos nicht überzeugend. Friedländer, Argol. Berl. Diss. 1905 *[o. 49]*, 91 ff. bestreitet überhaupt das Alter dieser Sage. Er meint, daß man ursprünglich Pyrrhos' Grab in Delphoi damit erklärt habe, daß der Held bei einem Streit, den er um das Opfermahl mit dem Priester Machaireus hatte, getötet sei; später habe man diesen Pyrrhos dem Sohne des Achilleus gleichgesetzt und seine Anwesenheit in Delphoi entweder mit der Rache, die er an Apollon, dem Mörder seines Vaters, nehmen wollte, oder damit erklärt, daß der Held dem Gott den Zehnten der Beute bringen wollte; erst ganz zuletzt hat man nach Fr. *O.* zum Gegner des Pyrrhos gemacht und seine Feindschaft mit der Hochzeit der Hermione begründet. — Bei Besprechung des Werkes von P. Mazon, *L'Orestie d'Eschyle*, Paris 1902, der das Eindringen moralischer Elemente in die 'mykenische' Sage im Sinne O. Müllers erklären will, verteidigt S. Reinach, *RA.* 1, 107 die Hypothese Bachofens, der in der *O.*sage den Untergang matriarchaler Vorstellungen gefunden hatte. — — *Zur Geschichte des Mythos:* Olivieri hat seine Untersuchungen über die Entwicklung der *O.*-sage *[o. Bd. 102, 148]* fortgesetzt. In der *Riv. di fil. cl.* 26, 266 versucht er eine Übersicht über die Gesamtgeschichte des Mythos in der Literatur zu geben. Der Aufsatz hat als Stoffsammlung Wert; die Resultate, zu denen der Verfasser gelangt zu sein glaubt, z. B. daß in der achäischen Periode Agamemnon als der legitime Herrscher im Vordergrund des Interesses stand, während die siegreichen Dorier vielmehr Aigisthos und Pylades begünstigten (292), und daß erst die hellenistische Sentimentalität *O.* und Pylades zu dem idealen Freundespaar erhob, als das sie noch heute fortleben (285 ff.), sind mindestens zweifelhaft. — Die Sage von *O.*'

Muttermord und vom Frevel des Aigisthos bezeichnet Friedländer, *Argolica* 75 f. als Erfindung eines lesbischen Dichters, der im Sohn die Schicksale des Vaters nachbildete. — Ausführlich ist auch in der Berichtsperiode die Frage nach den Quellen der *O.*sage bei den drei Tragikern behandelt worden. Bekanntlich hatte Robert aus dem Umstand, daß Klytaimestra bei Stesichoros wie bei Aischylos und Sophokles vor ihrer Ermordung einen Traum hat, gefolgert, daß beide Tragiker aus Stesichoros schöpfen. Roberts Versuch, ihre Angaben mit denen des sizilischen Dichters zu einer einheitlichen Erzählung zu kombinieren, ist nicht überzeugend, aber auch wer ihm hierin nicht beistimmt, wird annehmen können, daß beide Tragiker dem Stesichoros gefolgt sind. Was v. Wilamowitz-Möllendorff, *Oresteia* II, 246 (vgl. Gr. Trag. II² 138) und L. Radermacher, 'Das Jenseits im Myth. d. Hell.' 126 ff. dagegen einwenden, läßt sich anders erklären. Letzterer findet, daß von beiden Tragikern die Schlange, die bei Stesichoros die Seele des erschlagenen Agamemnon darstellte, und damit der eigentliche Sinn des Traumorakels mißverstanden sei; das würde selbst dann nicht entscheiden, wenn es ganz sicher wäre, daß Stesichoros mit der Schlange die Psyche meinte. Nach v. Wilamowitz-Möllendorff a. a. O. schöpften die Tragiker und Stesichoros aus derselben Quelle, einem delphischen Gedicht, das erzählte, wie *O.* und Pylades mit Talthybios den Aigisthos und die Klytaimestra töteten, wie dann der erstere von den Rachegöttinnen verfolgt, aber von Apollon, der die Tat befohlen, geschützt worden sei. Alle diese Züge sind für das VI. Jahrhundert bezeugt, aber daß sie in oder um oder für Delphoi gedichtet seien, ist unerweislich. Allerdings war hier *O.* im VI. Jahrhundert in die Lokaltradition verflochten, ebenso aber an vielen anderen Orten; und es liegt am nächsten, aus der lakonischen Lokalisierung der Sage bei Stesichoros zu schließen, daß ihm ein lakonisches Gedicht vorlag. Über dieses läßt sich noch einiges ermitteln, da es die Überlieferung im VI. Jahrhundert beherrscht hat und noch bei Pindaros nachwirkt. Aus diesem sehen wir, daß *O.* in Krisa erzogen und Klytaimestra in Amyklai erschlagen ward; die letztere Überlieferung stimmt zu der lesbischen, die die Penthiliden aus Amyklai kommen ließ. Aus der Nennung von Krisa statt Delphoi folgt nicht, daß das Gedicht vor dem heiligen Krieg verfaßt sei, denn im poetischen Gebrauch bleibt 'Krisa' auch nach seiner Demütigung für 'Delphoi' üblich; aber allerdings ist sehr wahrscheinlich, daß das Gedicht in der Blütezeit des lakonischen Gesanges bald nach 600 entstand. Daß noch Aischylos es las, wäre

möglich; allein aus den Abweichungen hinsichtlich des Traumes — dessen Bedeutung bei Stesichoros v. Wilamowitz-Möllendorff, *Or.* II, 248, 3 m. E. nicht richtig auffaßt, wenn er *Πλεισθενίδας* auf *O.* bezieht — läßt sich nicht folgern, daß der Tragiker nicht dem Stesichoros selbst gefolgt sei. — Mit der 'delphischen *Oresteia*' soll Aischylos nach v. Wilamowitz-Möllendorff, dem sich in der Hauptsache Radermacher anschließt, eine ältere athenische verbunden haben. Daß man schon vor Aischylos in Athen von *O.* erzählte, ist sicher, und daß auch seine Freisprechung vor dem Areopag schon überliefert wurde, nicht unwahrscheinlich. Aber schwerlich geht diese Überlieferung über die Tyrannis zurück, sie ist eine der vielen Nachwirkungen der im VI. Jahrhundert vermutlich hochberühmten Sage. Das Gegenteil scheint sich allerdings aus *γ* 307 zu ergeben; denn wenn in diesem jedenfalls aus älterer Quelle, wahrscheinlich aus den *Nosten* stammenden Bericht *O.* aus Athen zum Muttermord kommt, so kann man sich kaum der Folgerung entziehen, daß er vermutlich dorthin auch zurückkehrte, also dort entsühnt wurde. Allein hier scheint wirklich eine der athenischen Interpolationen vorzuliegen, deren Zahl gewöhnlich weit überschätzt wird. An sich ist gewiß kein Anstoß daran zu nehmen, daß athenische Sagen im Epos erwähnt werden, und streng widerlegen läßt sich Aristarchs Urteil, der sich für die Lesart *ἂψ ἀπ' Ἀθηνάων* entschied, nicht. Wer aber bedenkt, daß es sich hier um einen nachweislich nicht ursprünglich athenischen, vielmehr in einem berühmten Gedicht ausdrücklich in Delphoi lokalisierten Mythos handelt, wird in diesem Falle doch eher an eine nachträgliche Einschwärzung Athens (für *ἂψ ἀπὸ Φωκήων* oder dgl.) denken.

Orion (*ΟριϜον*) heißt ein Pferd auf einem altkorinthischen Vb. im Louvre; der Reiter ist nach Robert, *Mél. Perrot* 305 Achilleus, dem der Maler des Vb.s, Chares, das berühmteste Roß des griechischen Mythos, Arion oder Erion, gegeben hat.

Orotal. Den N. des arabischen Dionysos *Ὀροτάλ(τ)* (Hdt. 3, 8), versucht Blochet, *Rev. de ling.* 35, 11 f. auf verschiedene Weise zu deuten (אורות־הל 'Lichter des Berges', אורות־אל 'Lichter Gottes'); daß bei Hdt. *Ὀροταδ[τ]* zu lesen und daß dies eine Verdrehung für Otarid, 'Planet Mercur', sei, ist nach Bl. zwar palaeographisch und sprachlich möglich, aber mythologisch nicht wahrscheinlich, da Herodot *O.* neben Aphrodite stelle, diese aber mythologisch nicht zu Hermes, sondern zu Ares gehöre, als welcher von Epiphanios der mit Orotal identische *Ὀχμώλ* bezeichnet werde. Diese ganze Beweisführung ist in allen ihren Teilen bedenklich. —

Nach Cumont, *RA.* 40, 297 ff., der Tertull. *ad nat.* 2, 8 (‘*Obodam*’), Uranios *FHG.* IV, 525, 23 (‘Ὀβόδης’) u. aa. vergleicht, ist bei Hdt. vielmehr Ὀβοτάλτ oder Ὀβοδάν zu lesen. Aber auch hiergegen lassen sich, wie Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 5, 100 ff. mit Recht hervorhebt, ernste Einwendungen erheben. Abgesehen davon, daß der arabische Gott sonst meist Ὀβοδάτ (vgl. aber den neuen theophoren Personennamen Ἀβδοοβόδας עבדעבדת Clermont-Ganneau a. a. O. 6, 317) umschrieben wird, kann dieser nicht dem Dionysos entsprechen, der später allgemein in Dusares *[s. das.]*, ‘dem Herrn von Šara’, wiedergefunden wurde, während Obodat auf Inschriften ohne jede Beziehung auf diesen und von Tertullian und Eusebios sogar neben diesem genannt wird.

Orpheus. Nach der umfangreichen Materialsammlung, die der Artikel *O.* des ML. — einer der ausführlichsten des ganzen Werkes — bietet, sind mehrere neue Bearbeitungen der Sage erschienen, von denen allerdings die zuerst zu erwähnende fast wertlos ist. J. Harrison, die übrigens nicht für notwendig findet, auf die ausführlichste neuere Bearbeitung der Sage hinzuweisen, und diese in der Tat auch nur flüchtig und ohne Verständnis gelesen haben kann, da sie zahlreiche Irrtümer begeht, die mit Hilfe jenes Artikels leicht zu berichtigen waren, will (*Prolegomena to the Study of Gr. Mythol.* 455 ff.) nachweisen, daß *O.* eine historische Person, ein kretischer Religionsstifter gewesen sei, der die Lehre von der Ekstase ohne Rausch den Thrakern gebracht habe und von thrakischen Verehrerinnen des wilden Taumelkultes getötet worden sei. — Viel wertvoller ist der Aufsatz von S. Reinach, *La mort d'Orphee. Rev. arch.* 1902², 242, in dem der Nachweis versucht wird, daß *O.* ursprünglich der ‘im Finstern umgehende’ Fuchs *[o. S. 379]* gewesen sei, in dem die Thraker eine Personifikation des Weingottes sahen. Letzteres ist durch die Ausführungen des Verfassers in der Tat sehr wahrscheinlich gemacht worden; und da der thrakische Sänger vermutlich wirklich seit alter Zeit dem Dionysoskult angehört, aus dessen Legenden der Zug der Zerreißung bei ihm wiederkehrt, so muß er indirekt allerdings auch Beziehungen zu dem anzunehmenden Fuchskult des thrakischen Dionysosdienstes gehabt haben. Zweifelhaft ist aber schon, ob man je den Dionysos als Fuchs auch zerrissen und gegessen hat, wofür Reinach den zwar erwägenswerten, aber doch nicht entscheidenden Grund anführt, daß die Bassarai nach dem Fuchs deshalb genannt seien, weil sie dessen Substanz in sich aufgenommen hatten. Noch bedenklicher ist es, *O.* direkt dem thrakischen

Fuchsgott gleichzusetzen; diese Annahme kann weder mit dem vieldeutigen Namen noch mit den Fuchspelzschuhen und der Fuchspelzmütze, die spätere Künstler dem O. geben, noch auch damit gestützt werden, daß er von den Bassarai, den Fuchsmädchen, zerrissen wird: war einmal O. in Thrakien lokalisiert und in den Dionysoskreis gestellt, so mußte er natürlich den Formen des thrakischen Dionysoskultus sich fügen. Es läßt sich daher aus den genannten kunstarchäologischen und literarischen Überlieferungen nichts weiter folgern, als daß zur Zeit ihrer Entstehung der Zusammenhang des O. mit dem Dionysoskult und die thrakische Heimat des Sängers bereits ziemlich feststand. Die alte Streitfrage, ob er wirklich der thrakischen Überlieferung angehört, ist damit nicht entschieden; sie ist auch in der Berichtsperiode wiederholt aufgeworfen worden. Gegen Fr. Weber, der (Platons Not. ü. O. Münch. Progr. 1899) nachzuweisen versucht hatte, daß erst im Laufe des V. Jahrhunderts allmählich die Überlieferung von der thrakischen Abstammung des Orpheus aufgekommen sei und daß noch Platon O. stets als Griechen gefaßt habe, polemisiert Vürtheim, *De Orphei patria* (*Mnemos.* 29, 1901, 197—206). Mir scheint einerseits die thrakische Heimat des O. weit älter zu sein als die zufällig erhaltenen Zeugnisse, die sie aussprechen, anderseits aber doch nicht als eine wirkliche Überlieferung gelten zu können, da der Name Thraker ursprünglich wahrscheinlich griechische Dionysosverehrer bezeichnete und erst nachträglich auf das nordische Volk übertragen wurde, in dessen einem Nationalgott Einheimische und Griechen später den griechischen Dionysos wiederfanden. — Die gerade für O. sehr wichtige Quellenkritik ist seit dem Erscheinen des genannten Artikels nur in einem unwesentlichen Punkt gefördert worden. Knaack bei Pauly-Wissowa 3, 481, Herm. 40, 336 ff., dem sich Skutsch, Aus Virgils Frühzeit 59 anschließt, hat aus Andeutungen des Epitaphions Bions (14, 26 ff.; 131 ff.) gefolgert, daß Bion ein Epyllion '*Orpheus*' verfaßte, welches Ov. *M.* 11, 1 ff. — wie sich aus der Übereinstimmung von v. 44 ff. mit dem Epitaphios v. 26 ff. ergeben soll — bei seiner Darstellung des Todes des O. benutzt habe. Vgl. dagegen Heumann, *De epyllio Alexandrino*, Leipziger Diss. 1904 *[o. S. 163]*; v. Wilamowitz-Möllendorff; Textgesch. der griech. Bukol. 241 ff.; Rannow, Berl. phil. Wochenschr. 26, 713. — Auch sonst sind nur wenige Nachträge zu verzeichnen. Auf einem geschnittenen Stein (Le Blant, *Mém. AIBL.* 36, 195 Nr. 693) findet sich die Inschrift *Ορφεος Βακχικος*. — O. unter den Tieren, Elfenbeindar-

stellungen des ausgehenden Altertums: Graeven, Antike Skulpturen aus Elfenbein u. Knochen T. 15; *Nuovo bull. arch. Christ.* 3, T. 1. — Eine neugefundene, von Strzygowski, Zs. des deutschen Palästinavereins XXIV, 1901, 139—171 herausgegebene Mosaik stellt *O.* unter den Tieren (Adler, Bär, Schlange, Schaf?, Kentaur), zu denen auch ein Pan gesellt ist, musizierend dar. Da dieselbe Mosaik zwei Frauen *Θεωδοσία* und *Γεωργία* mit christlichen Abzeichen enthält, scheint dies Denkmal — im Gegensatz gegen die zahlreichen weit älteren *O.*mosaiken aus den Westprovinzen des Reiches — christlich. Str. erwähnt S. 147 noch drei andere christliche *O.*darstellungen aus dem Orient, einen runden Einsatz aus Wolle, das Bruchstück eines Rundgiebels und ein *O.*-rlf. Alle drei Kww., von denen die beiden erstgenannten abgebildet werden (leider ist die Reproduktion recht schlecht ausgefallen), stammen aus Ägypten, und alle stellen sie wie die Mosaik aus Jerusalem *O.* unter den Tieren dar. Außerdem versucht der Verfasser, den von ihm schon früher behaupteten christlichen Ursprung zweier Freiskulpturen durch die Beobachtung zu stützen, daß das auffallende Postament sich auch bei einer New-Yorker Ionasdarstellung finde. — *O.* wird von Meliton bei Cureton, *spicil.* pp. 25—44 dem Nebo von Mabug nach Clermont-Ganneau (*Orphée-Nébo à Mabough et Apollon. Recueil d'archeol. orient.* III, 212 ff.) deshalb gleichgesetzt, weil Nebo mit der Leier als Apollon erschien und dieser mit *O.* verwechselt wurde. Dagegen meint Isid. Lévy, *RHR.* 40 (1899), 370, daß man einfach Nebo (= *Nabi*, Prophet) dem berühmtesten griechischen Propheten gleichgesetzt habe. — Zum Mythos von *O.'* Haupt vgl. C. Fries, N. Jbb. 1903, 75.

Osiris. Den byblischen *O.*mythos bei Plut. *Is.* 15 versucht Is. Lévy, *RA.* 4, 385 zu erklären. Mit Recht wird die Vermischung semitischer und ägyptischer Elemente in die Zeit der ägyptischen Eroberungszüge in Syrien zurückgeführt. Ursprünglich weilt Adonis bei מלכ אדר *[vgl. o. 557 'Malkandros']*, dem 'mächtigen König', d. h. Hades: daraus hat Plutarch den byblischen König Malkandros gemacht. Daß Isis als Amme den Sohn des heroisierten Malkandros säugt, wird m. E. nicht mit Recht als eine hellenistische Nachbildung der Legende von Eleusis erklärt; daß das Verhältnis vielmehr umgekehrt, d. h. daß in Eleusis und in anderen Gemeinden des ältesten Griechenlands die byblische oder eine andere phoinikische Legende nachgebildet ist, ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus einem echt ägyptischen Zug in der Erzählung Plutarchs, auf den schon Maspero und Wiedemann hingewiesen

hatten und den als solchen Lévy selbst anerkennt: daß Isis, die auch in Ägypten als Ernährerin des Königs betrachtet wird, dem Kinde den Finger in den Mund steckt, ist eine mißverständliche Umbiegung der alten Sitte, wonach die Adoption durch Saugen am Finger vollzogen wird. Auch sonst erweist sich Plutarchs Bericht durchaus als alt; die ἐρείκη ist an die Stelle der μυρίκη, d. h. der Tamariske, die auf dem Basrelief von Dendera den Sarkophag des *O.* einschließt, getreten, weil man beide Gewächse im Altertum für nahe verwandt hielt; da die Erika an der phoinikischen Küste so wenig wie in Ägypten vorkommt, muß nach L. auch bei Plutarch an die Tamariske gedacht werden. Zu dem Zuge von der Übertragung vergleicht Lévy eine merkwürdige talmudische Geschichte vom Sarge Josefs, die er für eine Nachbildung derselben ägyptischen Legende hält; auch von dem Sarge des Adonis-Tammuz scheint man etwas Ähnliches erzählt zu haben (392, 3). Daß Isis als Schwalbe (?) um die Leiche fliegt, wird von Lévy daraus erklärt, daß die Seele des Toten u. a. auch die Gestalt dieses Vogels annehmen konnte. Das überzeugt nicht; vgl. Hdb. 1575, 6. — Der Bericht von *O.'* Wanderung über die Erde ist nach Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VIII, 1905, 170 nur eine Umdeutung der Durchwanderung der Totenwelt.

Otos ist nach O. Roßbach, N. Jb. 7, 386 wirklich die 'Ohreule'; der Verfasser meint, daß der N. bereits im VII. Jahrhundert so verstanden worden sei. Ein sf. Vb. zeigt neben einem an die Säule gebundenen bartlosen jungen Mann, dem ein Adler die Brust verwundet, einen auf der Säule sitzenden Vogel, den R. als 'Ohreule' deutet und als Namenbezeichnung des gepeinigten Mannes faßt, weil nach Hyg. *f.* 28 Otos und Ephialtes in der Unterwelt an eine Säule gebunden sind, auf der ein Vogel sitzt Denselben Mythos soll V *A* 6, 582 und auch der Maler einer rf. Amphora der Sammlung Campana gekannt haben. Letztere zeigt zwei Männer beschäftigt, einen durch eine Säule gekennzeichneten Tempel und zwar, wie der an der Wand hängende Bogen vermuten läßt, einen Tempel des Apollon zu zerstören; auf der Rückseite eilt eine Priesterin oder Artemis oder Leto entsetzt herbei; im nächsten Augenblick wird Apollon, von ihr herbeigerufen, erscheinen und die Frevler bestrafen. — Vgl. o. *[391 'Aloaden']*.

Über die Gleichsetzung des ***Palaimon*** mit Herakles (*CIGS.* 2874; sch. Lyk. 663) vgl. L. Havet, *Rev. de phil.* 31, 93 f. Aus Plaut. *Rud.* 161, wo nach dem Verfasser zu lesen ist *Qui Hercules*

O(pitulus) esse diceris, wird der Kult dieses Seegotts für Kyrene, den Schauplatz jener Komödie, erschlossen.

Die *Palikoi* sind nach Lévy *R. a.* 34, 256 ff. chthonische Götter der autochthonen Bevölkerung von Palike (Paternò) gewesen; ihren Namen verdanken sie den Semiten (בעל פלך 'Herren der Schlucht'), ihre Mythen den Griechen, welche sich z. T. durch volksetymologische Umdeutungen des Namens bestimmen ließen.

Pan; Name. Ein Ostrakon, das an der Westseite des dem Pan geweihten Lykaions gefunden wurde, trägt die Inschrift *τεπαιονι*. Der Herausgeber Kuruniotis (*Πρακτικά* 1902, 74) bemerkt dazu: *ὅπερ εἶνε ὁ ἀρχικὸς τύπος τοῦ Πανὸς καὶ ἴσως τοπικὴ αὐτοῦ ὀνομασία κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος*. Da seit langer Zeit der N. *P.* als aus *Πάων* 'Weidegott' kontrahiert betrachtet wird (so z. B. Roscher, zuletzt ML. 3, 1406), so lag es nahe, in dieser Inschrift eine Bestätigung der vermuteten Etymologie zu finden, und so ist sie denn auch von mehreren Seiten verwendet worden, z. B. von Franz Studniczka, AM. 30, 65 ff. bei der Veröffentlichung eines Weihgeschenkes, das nach der Ansicht des Herausgebers den Donator darstellt und die Dedikation *Θαυλέας ἀνέθυσε* (nach St. = *ἀνέθηκε* wie auf der Kamoinschrift) *τῷ Πανί* trägt. Der Beweis für die Richtigkeit der Gleichsetzung *Πάν* = *Πάων* (s. dagegen Hdb. 1385, 2) scheint mir nicht sicher. Vielleicht ist *Ὀπάων* gemeint, der Hüter des Viehs, *ὀπάων μήλων*, wie der mit Apollon oder Zeus ausgeglichene Aristaios bei Pindar *P.* 9, 64 heißt. Der Kultname, der sich für Apollon auch in Kypros findet, scheint spezifisch arkadisch gewesen zu sein; für den Herdengott Pan ist er bisher nicht nachgewiesen, aber eine Übersetzung gibt V *G* 1, 17 *Pan ovium custos*. — *Zur Geschichte des P.kultus.* Roschers große Zusammenstellung der gesamten Überlieferung über *P.*, zu der die o. *[Bd. 102, 228 f.]* verzeichneten Abhandlungen Vorarbeiten bildeten, ist nun im ML. (3, 1347 ff.) zu dessen gründlichsten Artikeln diese Untersuchung gehört, erschienen. Eine sehr erwünschte Zugabe bildet die Zusammenstellung der kunstarchäologischen Überlieferung, wahrscheinlich eine der letzten Arbeiten K. Wernickes. — Den *Allgott P.* weist Roscher in der Festschrift für Overbeck 55 ff. als eine bis in das VI. Jahrhundert hinaufreichende, wahrscheinlich durch Rhodier in Ägypten vermittelte Ausgleichung zwischen *P.* und dem heiligen Ziegenbock *ba neb Dedet* (griech. Mendes) nach; vgl. Hdb. 1397. — — *Epikleseis* Über (*P.*?) *Κυλλάνιος Κυφαρισσίτας* vgl. o. *[S. 516]*. — *P. Λύκειος Προκαθηγετής*, Inschr. aus Tegea, *BCH* 25, 276 Nr. 17. —

Mythen: Über *P.*s Beziehungen zu Aphrodite handelt de Ridder, *BCH.* 23, 522 im Anschluß an einen Spiegel, der den Gott kauernd neben der Göttin und mit ihr würfelnd darstellt. Nach dem Verfasser ist *P.* in den Kreis Aphrodites im V. Jahrhundert eingetreten, als deren Begleiter sich mit denen des Dionysos zu verschmelzen begannen.

Pandareos, den Hehler des von Tantalos gestohlenen goldenen Hundes oder den Dieb des Hundes, stellt ein von Barnett, Herm. 33, 638 ff. besprochenes sf. Vb. in dem Augenblick dar, wo Iris, die mit Hermes gekommen ist, nach dem Dieb zu suchen, den gestohlenen Hund entdeckt. Dafür, daß auf diesem Vb. wie auch auf dem Deckel einer aus Boiotien stammenden Pyxis die Form der Sage dargestellt sei, nach der *P.* den Hund gestohlen, Tantalos ihn versteckt habe, tritt namentlich Perdrizet, *BCH.* 22, 584 ff. ein; er schließt aus beiden Vbb., daß im VI. Jahrhundert diese Sagenform in Athen die verbreitetste war. — An die Sage von den Töchtern des *P.* knüpft an Roscher, 'Die Hundekrankheit (*κύων*) der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten. Ein Beitrag zur Kritik der Mythenüberlieferung' Rh. M. 1898, 169 ff. Der Verfasser meint, daß ein Alexandriner die Krankheit *κύων* einfach deshalb auf die Töchter des *P.* zurückführte, weil dieser als berühmter mythischer Hundedieb galt (170 f.).

Pandora. Einen Weg, die Entstehung dieses Mythos zu erklären, werden wahrscheinlich dereinst einige Beobachtungen eröffnen, die seit längerer Zeit gemacht sind, aber bisher mehr Rätsel aufgegeben als gelöst haben. Schon im Hdb. S. 94 (vgl. 761, 9) war die Vermutung ausgesprochen worden, daß der *πίθος* der *P.* in Hsd. *ἔ κ ἡ* 94, aus dem die Leiden den Menschen hervorquellen, der *πίθος* der Erdgöttin sei, auf den sich auch die athenischen *Πιθοίγια* ursprünglich bezogen; da *P.* eine Bezeichnung der Ge ist, da ferner *P.*s Sohn Deukalion eine Tochter Protogeneia hat, die der gln. Erechtheide, der Schwester auch einer *P.*, entspricht, da außerdem in Phlya Persephone *Πρωτογένεια* neben der Demeter *Ἀνησιδώρα* verehrt wird, welche letztere von Ge *Ἀνησιδώρα* oder *Πανδώρα* nicht getrennt werden darf, da endlich auf einem rf. Vb. das von Hephaistos und Athena geschmückte Weib, das offenbar der hesiodeischen *P.* entspricht, *[Α]νεσιδωρα* heißt, so war daraus die weitere Schlußfolgerung gezogen, daß der hesiodeischen Satire ein wahrscheinlich delphischer Kult vorlag, in der ursprünglich *P.* die Erdgöttin war. Dieser Vermutung wird man sich schwer entziehen können, zugleich aber muß zugestanden werden, daß bis jetzt weder

die vorauszusetzende Kultlegende, von der beide hesiodeische Berichte abhängen, noch die heilige Sage von Phlya auch nur in ihren Grundzügen bekannt sind und daß deshalb jeder Versuch, das Verhältnis beider Kultsagen festzustellen, mit mehreren Unbekannten rechnen, also unsicher bleiben muß. Es kommt hinzu, daß dies Verhältnis wahrscheinlich ziemlich kompliziert war; ein dem vorausgesetzten delphischen Kult urverwandter attischer scheint nachträglich durch diesen beeinflußt zu sein. Die Frage wird noch verwickelter, wenn Ge *Πανδώρα Πρωτογένεια [vgl. o. 498 'Ge' Πρωτογόνος]* einst auch am Erechtheion verehrt worden ist. Daß die beiden Erechtheustöchter *P.* und Protogeneia aus einer Kultlegende des Erechtheions stammen, muß in der Tat in Betracht gezogen werden, da mehrere, allerdings unsichere Spuren darauf hinweisen. Nach Philochor. *FHG.* 1, 389, 32 opferte man der *P.* (andere, nach Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* 15, 95 bessere Überlieferung *Πανδρόσῳ*) ein Schaf, wenn der Athena ein Rind dargebracht würde; *P.*s *γένεσις* war auf dem Sockel der Parthenosstatue dargestellt *[s. u. 587]*. Sind diese Spuren nicht trügerisch, so könnte etwa angenommen werden, daß am Erechtheion ein eigentümlicher Zauber geübt wurde, durch den man die Göttin Ge *Πανδώρα Πρωτογένεια* aus der Erde herausschlagen zu können glaubte. Für diesen Zauber, zu dem dann auch das o. *[497 'Ge']* erwähnte *ἄγαλμα* der Erdgöttin auf der Akropolis und die gleich zu besprechenden attischen Vbb. mit der aufsteigenden *P.* und dem aus der Erde auftauchenden gehämmerten Frauenkopf gehören könnten, wäre das Prototyp die Legende gewesen, daß Poseidon *Ἐρεχθεύς* einst Ge *Πανδώρα Πρωτογένεια* aus der Erde herausgeschlagen habe. Das wäre die Urform einerseits der späteren Legende vom Dreizackmal, anderseits für die attische *P.*-überlieferung, die durch die Verbindung der athenischen *P.*legende mit der delphischen und vielleicht mit der von Phlya entstanden wäre. Alles dies ist jedoch unsicher und wird hier nur mitgeteilt als eine erwägungswerte Möglichkeit gegenüber den im folgenden anzuführenden Kombinationen, die sich an die erwähnte Vermutung über das Verhältnis der hesiodeischen *P.* zur Ge-*P.* anschließen. Diese Vermutung wird von Weizsäcker bei Roscher, ML. 2, 1520 ff. ignoriert; dagegen nimmt J. Harrison, *JHSt.* 20, 99 ff., ohne ihre Quelle zu nennen, die Kombination auf und erweitert sie durch einige eigene Vermutungen, die größtenteils nachweislich falsch sind. So beruht es z. B. auf unrichtigen Vorstellungen über die Entstehung der griechischen religiösen Vorstellungen, wenn die Verfasserin meint, die Umdeutung der *P.*gaben ins Schlechte sei

— abgesehen von der allgemeinen Neigung, die Totengeister als schädliche Mächte zu betrachten — namentlich durch das Eindringen der 'Zeusreligion', deren Anhänger die natürlichen Feinde der Allmutter *P.* waren, gefördert worden. Überflüssig ist die Änderung von Hsd. ἐ κ ή 92 *νούσων τ' ἀργαλέων ἅστ' ἀνδράσι Κῆρες ἔδωκαν*, durch die erreicht werden soll — aber nicht erreicht wird —, daß aus *P.*s Faß die Totenseelen selbst aufsteigen. Schwieriger ist das Urteil über die Vermutung, daß das von zwei Männern gehämmerte, aus der Erde hervorkommende Frauenhaupt auf einem sf. Vb. *P.* darstelle, und daß die hier vorliegende Form des *P.*-mythos in Sophokles' *Πανδώρα ἢ σφυροκόποι* dargestellt war. Für diese Deutungen scheint ein seitdem von P. Gardner, *JHSt.* 21, 1 ff. *T.* 1 veröffentlichtes rf. Vb. des Ashmolean-Museums zu sprechen, das auch J. Harrison, *Proleg.* 281 als Stütze für ihre Vermutung geltend gemacht hat. Hier steigt *Πανδορα* mit geöffneten Armen aus der Erde empor, sie wird von dem mit einem Hammer bewehrten *Επιμεθευς* empfangen. Von links eilt *Ηερμες* herbei, der auf den ruhig rechts neben ihm stehenden *Ζευς* zurückblickt. Auch Gardner erkennt in der aufsteigenden Frau die Ge *P.* und vermutet demnach, daß den Künstlern eine vor Hesiodos vorausliegende Form der *P.*sage bekannt gewesen sei, in der *P.* noch nicht bestimmt war, die Menschen zu täuschen. Er erinnert an die Darstellung von *Πανδώρας γένεσις* auf der Basis der Athena Parthenos (Paus. I, 24, 7; Plin. 36, 19), von der bekanntlich der Sockel der Lenormantstatuette eine dürftige Vorstellung gibt. Diesen Wink nimmt Ad. Maier, *RA.* 4, 109 ff. auf. Er vergleicht das rf. Vb. einer attischen Hydria in Genua (RM. 14, T. VII), das der Herausgeber E. Petersen (ebd. 154) auf die Geburt der Aphrodite bezogen hatte, das aber nach M. vielmehr das Pendant (?) zu dieser am Zeussockel dargestellten Szene, nämlich die Geburt *P.*s vom Parthenossockel, zeigt. Mit der Ashmoleanvase stimmt die Hydria insofern nicht überein, als sie Epimetheus und den Hammer nicht hat; den Grund findet M. darin, daß sie den von Pheidias geschaffenen Typus rein wiedergibt, während die Ashmoleanvase einen Kompromiß zwischen der alten, hesiodeischen und der neuen Auffassung darstellt. Aber dann müßten zwei zwar urverwandte, aber in ihrer Entwicklung bis auf die Namen völlig verschiedene Mythen verschmolzen sein; auch ist es mindestens zweifelhaft, ob Pheidias die *P.* wirklich einfach aus der Erde aufsteigen ließ, da sich von einer so berühmten Darstellung innerhalb der bildlichen Überlieferung und von dem dargestellten Mythos innerhalb der Literatur wohl eine Spur

erhalten hätte. Das einzige vergleichbare Kunstwerk, ein rf. Krater, *JHSt.* 11 T. 11 u. 12, der wie das Bathron des Pheidias *P.* von Göttern umgeben darstellt, scheint, da das Weib nicht lebendig aus der Erde auftaucht, sondern als unbelebte Statue von Athena geschmückt wird, eher gegen Maiers Vermutung zu sprechen. Daß die Ashmoleanvase zwei verschiedene Kunstdarstellungen kontaminiere, ist demnach schwerlich anzunehmen; vielmehr liegt hier ein eigenartiger Mythos vor, nach dem Epimetheus sich selbst die Gattin aus der Erde herausschlug. Eine andere Spur dieser Sagenfassung findet sich freilich nicht: kann dies auch bei einem weder in die große Kunst noch in die große Literatur aufgenommenen Mythos nicht befremden, so ist es doch sehr zu bedauern, da der hier vorliegende wahrscheinlich Elemente enthielt, deren Kenntnis über Hesiod hinausführen würde. Jetzt ist es eine zwar naheliegende, aber doch nicht beweisbare Vermutung, daß Epimetheus, wie er in Athen gemäß einer delphischen Überlieferung vielleicht den Poseidon Ἐρεχθεύς ersetzte, so in Delphoi selbst an die Stelle des Prometheus getreten sei, der demnach — als Vorbild des Pygmalion — sich die Gattin aus dem Felsen oder der Erde herausschlug. Ist die Vermutung richtig, so könnte das Vb. mit dem von Satyrn gehämmerten Frauenkopf mit diesem Mythos in der Tat in Zusammenhang stehen; und wenn J. Harrison, *Proleg.* 282 mit Grund vermutet, daß es eine im Tempel vollzogene Kulthandlung darstellte, durch die man *P.*s Geburt nachahmte, so ist möglicherweise der vorauszusetzende Tempel das alte Erechtheion. — An das Oxforder Vb. knüpft auch ein Vortrag an, den K. Robert am 5. Oktober 1905 auf der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner gehalten hat. Leider teilen die Verhandlungen (S. 53) die Ergebnisse, zu denen der Redner gelangte, nicht mit.

Über den *Panthĕus* handelt (außer R. Peter bei Roscher, ML. 3, 1555 ff. und Wissowa, Hdb. 82, 3) ausführlich H. Graillot, *RA.* 37, 220 ff. aus Anlaß einer bei Autun gefundenen Bronzestatuette, die den Hermes, auf dem Kopf eine Kappe mit Hunds- oder Wolfskopf, in dem sonst für Pantheus bekannten Typus darstellt. Der Kult dieses Gottes, der auch als Augustus (vgl. die neue tunesische Inschrift *RA.* 35, 515), Priapos, Serapis, Silvanus bezeichnet oder dargestellt wird und in dessen Typus auch Pan, Tutela und Fortuna auftreten, scheint sich besonders seit dem II. Jahrhundert verbreitet zu haben. Er entsprach den auf Pantheismus und Theokrasie gerichteten Tendenzen der Zeit; aber die uns erhaltenen Denkmäler dienten z. T. als Amulette.

Der *Paris* des Euphranor ist nach Amelung, *RA.* 4, 343 nicht in der von Furtwängler auf ihn bezogenen, durch mehrere Repliken bekannten Statue *[vgl. o. 497 'Ganymedes']*, die nie den Apfel trägt und die durch das Fehlen der Schamhaare deutlich als einen Knaben darstellend charakterisiert wird, sondern in der einzigen sicheren *P.*statue, der vatikanischen, die schon Helbig als Kopie nach Euphranor bezeichnet hatte, erhalten. Die Eigenschaften, aus denen Furtwängler die Entstehung dieser Statue in hellenistischer Zeit gefolgert hatte, gehören nach Am. dem Überarbeiter, der das ganze Werk umgestaltet hat, an.

Über *Patroklos* ist bereits o. *[S. 131]* gehandelt und hier nur noch über Modestino Petrozziello, *Riv. di stor. ant. n s* 6, 349 ff.; 7, 562 ff. zu berichten, der nachzuweisen versucht, daß *P.'* Sendung und Tod der ursprünglichen *Ilias* fremd war. Da Achilleus im ersten Buch, dessen erster Teil (1—347) der Verfasser für den Kern der ganzen *Ilias* hält, nur die Niederlage der Achaier wünsche, damit diese einsehen, wie viel sie ihm verdanken, müsse er — so folgert P. — nach dem Eintritt dieser Niederlage auch selbst und zwar freiwillig in den Kampf zurückgekehrt sein. *P.* als Knappe des Achilleus war dieser Version bereits bekannt (*A* 307), aber unmöglich konnten nach der Ansicht des Verfassers die Götter, die dem frommen Achilleus die Gewährung seines Wunsches versprechen, damit den tückischen Hintergedanken verbinden, ihm sein Liebstes zu rauben. Trotzdem wurde dies hinzugedichtet, weil es Gelegenheit zur Anreihung anderer dramatischer Ereignisse und zur Schilderung heftiger Leidenschaften bot. Aber anfangs ist *P.* nichts als der Gefährte des größten Achaierhelden gewesen, der ihn auch in die Schlacht sendete, er entbehrte der eigentlichen Persönlichkeit; diese erhielt er erst durch den Dichter der *Presbeia*, der zugleich durch die Steigerung des Motivs der *μῆνις* den Charakter des Achilleus ausgestaltete. In seinem Gedicht, das durch ein Meleagroslied angeregt sein mag, war der Zorn des Achilleus weit über das Maß von *A* hinausgehoben; jetzt tritt der wackere, barmherzige und fromme *P.* in einen poetisch fruchtbaren Gegensatz zu dem zornwütigen Achilleus; er geht aus eigenem Antrieb wieder ins Feld. — Auch mancher, der grundsätzlich auf dem Standpunkt steht, daß unsere *Ilias* sich nach und nach gebildet habe, wird dieser rationalistischen, die größten Schönheiten der Dichtung zerstörenden Rekonstruktion den Beifall versagen.

Pediakrates (*Pediokr.*) ist nach Lévy, *RA.* 34, 279 ff. ein sizilischer Korndämon gewesen, der nur den Namen von den

Griechen empfangen hat. Die Angaben bei Diodor 4, 23 und Xenagoras (Macr. *Sat.* V, 19, 30) sind nach L. zu der Sage zu kombinieren, daß Herakles nach der Einsetzung der Demeterfeste von Kyane mit *P.* und einigen anderen sizilischen Anführern zusammentraf und ihn tötete und daß zur Beendigung der Hungersnot, die auf diese Bluttat folgte, auf den Befehl des Palikenorakels der bis in die römische Zeit fortdauernde Kult eingerichtet wurde.

Pegasos. Die literarische und bis zu einem gewissen Grade auch die künstlerische Überlieferung über *P.* hat Fr. Hannig, *De Pegaso* (Bresl. philol. Abh. VIII, 4) gesammelt und gesichtet. Die Arbeit, deren Ergebnisse der Verfasser in einem Nachtrag zu Lermanns Artikel *P.* in Roschers ML. III, 1748 ff. zusammengestellt hat, beweist löblichen Fleiß und einen allerdings nicht immer an der richtigen Stelle angewandten Scharfsinn. H. will erweisen, daß das dämonische, dem Reiter bald Sieg, bald Verderben bringende Roß *P.* ursprünglich nur zum Bellerophontesmythos gehörte, in dem es freilich einst eine größere Bedeutung gehabt haben soll als später. Der Perseussage muß *P.* nach dem Verfasser ebenso wie Chrysaor, der erst in Kleinasien hinzukam, in ältester Zeit schon deshalb fremd gewesen sein, weil die Mehrzahl der Darstellungen von Medusas Tötung ihn nicht bietet; außerdem wird auf die Kunstwerke hingewiesen, die Medusa als Stute zeigen, was mit der Gewinnung des Gorgonenhauptes nicht zu vereinbaren sei. H. erschließt also als ursprüngliche Form, daß Poseidon und Medusa auf natürlichem Wege *P.* erzeugten, und einen anderen Mythos, der von der Gewinnung des Medusenhauptes durch Athene und Perseus erzählte. Zu Zeus' Blitzträger soll *P.* ebenfalls nachträglich geworden sein, und zwar erst nachdem man in der Sage vom Untergang des Bellerophontes an die Stelle des Rosses, das ursprünglich den Sturz herbeiführte, den Zeus gesetzt hatte; indem man fragte, was aus *P.* geworden sei, nachdem er den Helden abgeworfen, soll man zu der Lösung gekommen sein, daß er dem Göttervater diene. In noch jüngerer Zeit wurde nach H. ein Dichter — wahrscheinlich durch Kunstdarstellungen — angeregt, den *P.* der Eos zu geben. An den Katasterismos des *P.* hat nach H. noch Aratos nicht gedacht: er bezeichnet zwar das himmlische Pferd als dasjenige, das einst die Hippukrene herausgeschlagen habe, soll aber ebensowenig wie Kallimachos den erst von späteren Alexandrinern, z. B. von Nikandros, bezeugten Mythos gekannt haben, daß die Hippukrene durch *P.* aus der Erde geschlagen sei. Die Sage von der Entstehung der Aganippe durch den Huf des Wunderrosses bezeugt, wie H. gegen

Maaß hervorhebt, nur eine wahrscheinlich ungenaue Stelle Solins, deren Ursprung sich nicht nachweisen läßt. Späte Übertragung ist es endlich, wenn die Sage von der Entstehung durch *P.* auch von Peirene und Kastalia berichtet wird. Dies die Ergebnisse der Arbeit, die im wesentlichen auf dem trügerischen und von H. selbst als trügerisch erkannten Fundament der zufälligen ersten Bezeugung beruhen. Aus inneren Gründen ist zu folgern, daß *P.* wahrscheinlich von jeher zur Rossequelle gehörte und frühe Blitzträger, vielleicht auch Roß der Morgenröte geworden ist; selbst die Verbindung mit Perseus scheint weit älter, als H. annimmt, obgleich diesem zuzugeben ist, daß es ein namhaftes argivisches Gedicht gegeben haben müsse, das die Tötung der Medusa ohne die Geburt des *P.* erzählt. Vgl. über diese Fragen die ausführlichen Erörterungen Berl. phil. Wochenschr. 25, 385 ff. Dort ist die Vermutung ausgesprochen, daß der Chimairakampf ursprünglich mit der Gewinnung des himmlischen Feuers verknüpft war, das von der Ziege, dem feurigen (Hdb. 822, 1) Tier, bewacht wurde. Für diese Vermutung läßt sich allerdings kein bestimmtes Zeugnis anführen; indessen scheint außer dem a. a. O. 387 bereits erwähnten Chimaireus, dem Sohne des Feuerbringers Prometheus, auch der Umstand, daß Perseus in einer durch Pausan. Damask. *FHG.* 4, 467, 3 bezeugten Sage Begründer des persischen Feuerkultus heißt, auf die Beteiligung des Pegasos beim Feuerraub hinzuweisen. Denn obwohl nur zweimal, durch ein melisches Relief und durch Ov. *a.* 3, 12, 24, überliefert, scheint doch die den modernen Künstlern so geläufige Sage, daß Perseus auf dem *P.* ritt, nicht auf einem willkürlichen Einfall oder auf einer Verwechslung zu beruhen, vielmehr in Tarsos und anderen Städten des südlichen Kleinasiens Bellerophontes mit Perseus wenigstens bis zu einem gewissen Grade ausgeglichen worden zu sein. Vermutlich erzählte man hier noch aus alter argivisch-rhodischer Überlieferung von der Feuergewinnung des Reiters auf dem *P.*: dieser von Perseus berichtete Zug gewann politische Bedeutung, als man durch ihn den Ahnherrn des Perseiden Alexandros zum Begründer des persischen Feuerkultus machen konnte *[vgl. u. 594 'Perseus']*, und wurde von den Seleukiden nach Ione Antiocheia übernommen. — — Daß *P.* in Korinth mit Aphrodite gepaart gewesen sei, die der Fuß eines sehr schönen, wahrscheinlich korinthischen Spiegels von zwei Pegasoi getragen vorstellt, will de Ridder, *BCH.* 22, 222 erweisen.

Daß *Peitho* auf dem Parthenon neben Aphrodite erscheint, beruht nach Pottier, *BCH.* 22, 497 ff. darauf, daß sie ge-

meinsam mit Aphrodite *Πάνδημος* auf der Akropolis verehrt wurde.

Die Geschichte der *Peleus*- und Thetissage behandelt Reitzenstein, Hermes 35, 73. Als älteste Sagenform nimmt er mit Recht die Erzählung vom Liebeskampf an, obwohl die erste uns erreichbare literarische Fixierung, die der *Kyprien*, ihn nicht geboten zu haben scheint. Hier weigerte sich die Göttin aus Rücksicht auf ihre Erzieherin Hera, dem Zeus zu willfahren, sie wird deswegen von Zeus verflucht, einen Sterblichen zu heiraten, ihr Los aber von Hera dadurch gemildert, daß sie den Besten der Männer zum Gatten erhält. Diese Sagenfassung, auf die *Ω* 57 ff., Apollon. *Arg.* 4, 790 ff., Apd. 3, 168 ff. und ein anonymes mythographisches Bruchstück in den Herculanensischen Rollen hinweisen, läßt sich mit dem Widerstreben der Göttin, die einen besseren Gatten als *P.* nicht mehr erhalten konnte, kaum vereinigen; statt dessen war am Schluß die Hochzeit feierlich beschrieben. Daß Helenas und Achilleus' Erzeugung in den *Kyprien* in einem beabsichtigten Parallelismus standen, wie es Reitzenstein noch für möglich hält, ist m. E. nicht anzunehmen. Die zweite Version des Mythos führte die Weissagung der Themis ein, welche, als Poseidon und Zeus um den Besitz der Göttin stritten, erklärte, daß der Sohn dieser stärker sein werde als sein Vater, und damit beide Bewerber zum Verzicht bewog. Nun wird *P.* von Zeus zum Gatten der Thetis ausersehen, und er bemächtigt sich ihrer durch List und Gewalt. Wie in diesem letzteren Zug hat übrigens — was R. nicht hervorhebt — der die *Kyprien* benutzende Dichter auch in der Bewerbung des Poseidon sich einer älteren Sage angeschlossen; denn *P.* ist Kultname Poseidons gewesen, der Mythos ist, als der Heros von ihm differenziert war, als Ausgleich gegen ältere Überlieferungen entstanden, die Poseidon oder Zeus zu Gatten der Themis gemacht hatten. — Von dieser Version, die am reinsten bei Pindaros, bei Aischylos insofern verändert vorliegt, als Themis durch Prometheus ersetzt ist, sondert Reitzenstein aus ungenügenden Gründen eine dritte hesiodeische Fassung, zu der *fr.* 78 ff. Rz.[2] (87 f. und 102 Rz.[1]) gehören; letzteres erweitert er aus einem Straßburger Papyrus (*fr.* 81 Rz.[2]) um elf Zeilen. Das Lied, das auf die ganze Folgezeit bestimmend eingewirkt hat, schilderte, wie *P.* nach der Eroberung von Iolkos mit Thetis nach Phthia — und zwar, wie R. meint, nach Pharsalos — zieht, dort vom Volk gepriesen wird und die Hochzeit feiert, bei der Apollon und die Musen, das Hochzeitslied singend, die Vorgeschichte von *P.* und Akastos' Gattin be-

richten. Das Gedicht war m. E. ein Hochzeitslied; von ihm ist der Alexandriner abhängig, dessen Epithalamion Catull übersetzt *[o. 166]*.

Parallelen zum Mythos von der Auftrennung des Gewebes durch *Penelope* sammelt aus der Volksüberlieferung Cook, *Folklore* 9, 97 ff.

Perdix. Das auf der Akropolis wachsende Kraut *παρθένιον*, von dem sich die Bürger während der Belagerung nährten, scheint eine Brennesselart gewesen zu sein, die auch *περδίκιον* hieß. Die Pflanze wird auch sonst als billiger Salat gegessen. Vgl. was Dräseke, Wochenschr. f. kl. Phil. 22, 364 nach Lampros *Νέος Ἑλληνομνήμων* I, Heft 2 mitteilt; s. aber auch Hdb. 1278, 11.

Persephone deutet H. Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. 39, 1905, 562 als die 'Ertragreiche'. Dagegen meint O. Schrader, Reallex. *[o. 53 ff.]* 871, daß der indogermanischen Totengottheit als Erdgottheit auch das Wachstum der aus der Erde keimenden Saat anvertraut war; er bezieht den Mythos von *P.*s Raub auf das Absterben des Speltes, der indogerm. **bhers* (**bhors, bhores, bhr̥s*) gelautet habe, und deutet dementsprechend *Φερσο-φόνη* als 'Speltttöterin', da es nicht zu bezweifeln sei, daß der zweite Teil des Wortes zu *φεν-* gehöre. S. dagegen Hdb. 1181, 6, wo der N. als Kurzform für *Περσεφά(ε)σσα* gefaßt und die Deutung 'glänzend leuchtend' (vgl. *περσεύς* 'Sonne') vorgeschlagen wird. — Nach Goblet d'Alviella, *RHR.* 46, 191, der ebd. 184 einen Gebrauch der Haute Bretagne vergleicht, war *P.* der Geist der neuen Ernte, der, im Samen eingeschlossen, einen Teil des Jahres unter der Erde bleibt. — *P.*s *Raub* war nach Knaack, Herm. 40, 340 von Bion in dem zu erschließenden Gedicht '*Orpheus*' *[s. o. S. 581]* am Ätna lokalisiert; vgl. dazu Hdb. 1186 zu 1185, 5. — *P.*s Raub ist eigenartig dargestellt auf einem in Theben gefundenen 'megarischen Becher' des *Brit. Mus.*, den A. S. Murray, *JHSt.* 22, 3 ff. herausgibt. Vier erzürnte Göttinnen, Demeter, Athene, Hekate und Artemis, verfolgen den Räuber, der schon dem Eingang des Hades nahe ist. Dieser ist durch eine Stele mit der Aufschrift *Εὐσεβῶς* charakterisiert. Zwischen dem Schilf, der am Eingang der Unterwelt den Acheron andeuten soll, sitzt flötend ein junger Pan mit kleinen Hörnern, der *P.*s Hochzeitslied bläst.

Über Kult des *Perseus* in Kleinasien spricht Cumont, *RA.* 5, 180 ff. Mit dem Mythos von der Tötung der Medusa soll eine orientalische Legende, die sich mit der Enthauptung Marduks und der Bezwingung der Tiamat berührte, verschmolzen sein. Im Perserreich, wo man bekanntlich den Landeseponymen ebenso dem Perseus (Höfer bei Roscher, ML. 3, 1991) wie der Medeia die Stamm-

mutter der Meder gleichsetzte, galt Perseus als erster Empfänger des himmlischen Feuers *[o. 591]*, dessen Unterhaltung ein Hauptgegenstand des Gottesdienstes der Magier war. Von den Achaemeniden ging der *P.*kult auf die pontischen Könige über, in deren Hauptstadt Amisos, wie zuerst Imhoof-Blumer, Griech. Mzz. 652 aus den Münzen erschloß, *P.* mit Zügen des Mithradates Eupator dargestellt war. Diese Vermutung wird durch den von Cumont herausgegebenen Marmorkopf der Sammlung Raoul Warocqué in Mariemont bestätigt. Der in Amisos selbst gefundene mit der Mitra geschmückte Kopf scheint zu der Kopie einer Kultstatue gehört zu haben, die dem Gott in die eine Hand die Harpe, in die andere das Haupt der Medusa gab. Eine andere ebenfalls von Cumont a. a. O. veröffentlichte Kunstdarstellung, eine aus dem Vilajet von Erzerun stammende Bronzestatuette, gibt dem Heros die Bipennis in die linke, einen Bogen wahrscheinlich in die abgebrochene rechte Hand und einen Köcher auf den Rücken. — W. Windisch, ***De Perseo eiusque familia inter astra collocatis***, Leipziger Diss. 1902, meint (S. 62), daß schon die alten Argiver lange vor dem V. Jahrhundert den fliegenden Perseus in dem Sternbild sahen, das einen Mann in dem bekanntlich auch zur Darstellung des Fluges benutzten 'Knielaufschema' zeigt. Andromeda kam erst später (65) hinzu, als durch Euripides *[o. 393]* die Vorstellung der gefesselten Jungfrau populär geworden war. Noch später (66) — vielleicht durch Eudoxos — wurden aus der euripideischen Tragödie Kassiopeia, Kepheus und Ketos hinzugefügt. — Vgl. über *P.* o. *[S. 591]*.

Petesuchos θεὸς μέγας neben Pnepherōs mehrfach auf Inschr. aus dem Fajum genannt, Grenfell, Hunt *and* Hogarth, ***Fayum Towns and their Papyri***, London 1900 S. 33 f.

Den *Phaethon*bericht Ovids behandelt Eitrem, Philol. 58, 461 im Sinne von v. Wilamowitz-Möllendorff und Knaack, die als Quelle das auch von Nonnos u. aa. benutzte Gedicht eines unbekannten alexandrinischen Dichters angesehen haben. Es bleiben einige befremdliche Abweichungen zwischen Ovid und den übrigen Schriftstellern, die aus derselben Quelle schöpfen; E. glaubt sie durch die Annahme erklären zu können, daß Ovid mehrere verschiedene Berichte schlecht vereinigt habe. Zu einem ähnlichen Resultat gelangt Vollgraff, ***De Ovidi mythopoeia***, Berl. Diss. 45 bis 61. Daß Ovid und Nonn. demselben alexandrinischen Gedicht folgen, bestätigt sich aufs neue durch die Vergleichung von Ov. *M.* 2, 129 und Nonn. *D.* 38, 257, wo übereinstimmend statt der sonst bei Nonnos üblichen sieben Himmelszonen fünf genannt werden.

Allein neben dem alexandrinischen Gedicht nimmt auch Vollgraff ein mythographisches Handbuch als Quelle Ovids an, und zwar soll dies für den ganzen Anfang der Geschichte allein benutzt und durch eigene Erfindungen des Dichters — zu denen nach dem Verfasser wahrscheinlich auch die Beschreibung der Sonnenburg gehört — erweitert sein. Am Schluß S. 58 ff. handelt V. über Hyg. *f.* 152; 154; das Ergebnis stimmt zu dem im Philol. 47, 328 ff. gewonnenen, das der Verfasser übersehen hat. — Deuten schon diese wenn auch unbedeutenden Abweichungen darauf hin, daß die spätere *Ph.*überlieferung sich doch nicht so einfach auf ein alexandrinisches Epyllion zurückführen läßt, wie man eine Zeitlang in Überschätzung des richtig erschlossenen Gedichtes getan hat, so wird diese Überzeugung weiter bestätigt durch ein aretinisches Gefäß, das Hartwig, Philol. 58, 481 veröffentlicht. Auf der linken Seite des Reliefs wird die Verwandlung der Heliaden dargestellt (vgl. dazu die Bemerkungen von H. Goez, Philol. 60, 478); Landleute sind bereits mit dem Einsammeln des Bernsteins beschäftigt, das hier gerade so wie sonst das des Weihrauchs dargestellt wird: die Erklärung der Verwechslung hätte der Verfasser im Philol. 47, 342 finden können. Künstlerisch ungleich schöner und auch mythologisch wichtiger als die linke ist die rechte Seite des Reliefs. In der Mitte liegt der zerschmetterte *Ph.*, auf den Artemis noch einen Pfeil abschießt — ein sonst nicht bezeugter Zug —; rechts rettet Tethys ein Rad des Wagens (vgl. Val. Fl. 5, 432), woraus zu folgern ist, daß die Szene am Okeanos vor sich geht, nicht am Eridanos (wie bei Val. Fl. a. a. O.), der hier deshalb auch nicht — wie auf den Skph. — dargestellt ist. Links von *Ph.* bändigt Phoibos die erschreckt davonfliehenden Rosse (vgl. Lucr. 5, 404; Ov. *M.* 2, 398 ff.). Außerdem sind Zeus mit dem Blitz in der erhobenen Hand und eine geflügelte Göttin dargestellt, in der Hartwig zweifelnd eine Hore oder Aura erkennt. Das Original dieses Reliefs stammt natürlich aus der hellenistischen Kunst; H. denkt eher an kleinasiatische als an alexandrinische Arbeit.

Die ***Phaiaken*** sind nach O. Seeck, Gesch. des Unterg. der ant. Welt 2, 376 die aus der Oberwelt (Ὑπερεία) ausgewanderten Seelen der Toten. Pfuhl, *De Atheniensium pomp. sacr.* 51 hält auch die *κυβερνήσια* für ein Totenfest, das den Totenschiffern Phaiax und Nausithoos gefeiert wurde; zu Salaminiern sollen dieselben geworden sein, weil Salamis den seeunkundigen Athenern als Toteninsel galt. Berger, Myth. Kosmogr. d. Griech. 34 sieht in der *Ph.*sage Überbleibsel aus älteren Mythen früherer Meeres-

beherrscher. Nach O. Jessen bei Roscher, ML. 3, 2218 glaubte jeder griechische Schiffer an hilfreiche Götter, die ihm geheimnisvoll und unsichtbar schnelle Fahrt verleihen und ihn mühelos und sicher heimzugeleiten verstehen. Alle diese Deutungen sind ganz unsicher. — Über Eitrems '*Ph.*episode in der *Odyssee*' s. o. *[570]*, über Drerups Hypothese o. *[S. 125]*.

Phalanthos, wie nach der älteren Sage der auf dem Delphin gerettete Stadtgründer von Tarent hieß, ist nach Usener, Sintfluths. 162 ein ithyphallischer Dionysos, am nächsten verwandt dem lesbischen Dionysos *Φαλλῆν* *[o. 473]*.

Phaon ist nach Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenm. I, 296 ff. vielleicht noch bei Sappho niemand anders als Adonis gewesen. Als der Schönste der Männer erscheint er (bezeichnet als *Φάων καλός*) unter Nymphen (Demonassa, Hygieia, Eudaimonia, Pannychis, *Ἧρος ὥρα*, Chrysogeneia, *L[e ?]yra), deren Liebe er stolz verschmäht, auf einem Vb. (wahrscheinlich des Meidias), dessen Inschrift man bisher falsch gelesen hatte, und das jetzt von Milani, *Monumenti scelti del R. Museo Archeologico di Firenze*, Florenz 1905, *fasc.* 1 neu herausgegeben ist. Das Vb., das Gegenstück zu einer Adonisvase, zeigt auch Apollon und Leto anwesend, was nach Hauser, Berl. phil. Wochenschr. 26, 663 mythologische Bedeutung haben muß, da auch auf einem anderen *Ph.*bild (Furtwängler-Reichhold I, 59) die Letoiden erscheinen.

Philoktet war nach Fr. Marx, Neue Jahrb. 1904, 673—685 der ältesten Troiasage fremd; später ist er in dieselbe gekommen als Zerstörer der Stadt: als solchen kennt ihn noch Pind. *P* 1, 54 ff.; in der kleinen *Ilias* ist das Motiv dadurch verdunkelt, daß andere Bedingungen, an die ebenfalls das Schicksal Troias geknüpft ist, aus anderen Sagenfassungen aufgenommen sind. So beschränkt sich hier *Ph.*s Mitwirkung darauf, daß er den Paris tötet. Zuhause ist *Ph.* ursprünglich in Lemnos gewesen, als Lemnier trägt er den Bogen (vgl. Anakr. *fr.* 130 [b]); als man ihn später aus Magnesia kommen ließ, mußte ein Grund gefunden werden, warum er in Lemnos ausgesetzt wurde, und da bot sich der Schlangenbiß deshalb dar, weil wahrscheinlich neben *Ph.* eine Schlange stand. So sind denn nachträglich Varianten hinsichtlich der Lokalität entstanden: der Schiffskatalog läßt *Ph.* auf Lemnos selbst, die *Kyprien* lassen ihn auf Tenedos, die attischen Tragiker auf Chryse gebissen werden; aber ausgesetzt wurde er nach allgemeiner Überlieferung auf Lemnos, was schon im Altertum der Erklärung zu bedürfen schien: so begründet *sch. B* 722 ABDL die Wahl gerade dieses

Ortes mit dem Rufe der Hephaistospriester, von Schlangen Gebissene zu heilen. Wahrscheinlich ist *Ph.* nach M. eine Form des lemnischen Hephaistos gewesen: dafür spricht nicht allein sein Hinken, das nach der ursprünglichen, noch Pindaros vorliegenden Sagenform nicht geheilt wurde, sondern auch der Mythos von seiner Zurückholung, der sich als ein Seitenstück zum Mythos von der Zurückholung des Hephaistos zu erkennen gibt. Wer *Ph.* in die Troiasage einführte, wollte damit sagen, daß der Feuergott selbst die Stadt angezündet habe; wer *Ph.* nach dem Oeta zum Scheiterhaufen kommen ließ, meinte, daß nur der Feuergott würdig gewesen sei, das Feuer zu zünden, das Herakles befreien sollte. — Die hier vorgeführten merkwürdigen Analogien haben wohl jeden neueren Bearbeiter des *Ph.*mythos eine Zeitlang beschäftigt. Aber je länger man auf diesem Wege fortschreitet, um so mehr wird man stutzen. Die Zurückführung des Hephaistos ist eine verhältnismäßig junge Dichtung, die schwerlich an eine Legende anknüpft, aus der doch allein *Ph.* stammen könnte. Noch weniger läßt sich annehmen, daß der Dichter, der durch ihn Troia zerstört und Herakles' Scheiterhaufen entflammt werden ließ, ihn noch als Feuergott kannte, zumal wenn dieser Dichter ein solcher Spätling war, wie M. meint. Dies ist nun freilich sehr unwahrscheinlich. Die *Ilias* erwähnt ihn allerdings in der Erzählung nicht; aber das beweist nichts, da der Held, wie es *B* 718 ff. richtig hervorgehoben wird, zur Zeit, da die Handlung der *Ilias* spielt, in Lemnos weilte. Alles spricht dafür, daß *Ph.* zu den ältesten Helden der troischen Sage gehört. Wie alle ursprünglichen Teilnehmer des Troerzuges ist er in Lokris, am Oeta, in Südthessalien zu Hause; denn diese Heimat anzuzweifeln liegt kein Grund vor, zumal *Ph.* wahrscheinlich von Lokris aus nach Unteritalien gelangte. Daß *Ph.* zu den ältesten Troiakämpfern gehörte, wird auch dadurch wahrscheinlich, daß er unter den Argonauten erscheint: denn da die Zeitdifferenz zwischen Troia- und Argonautenabenteuer früh fixiert ist, konnte ein Held, der in dem einen Sagenkreis überliefert war, nur schwer nachträglich in den andern gelangen. Ist *Ph.* demnach eine uralte Sagengestalt, so fallen freilich die oben angeführten Einwände gegen die Annahme z. T. fort, daß er die Hypostase eines Gottes war, und gerade auf Hephaistos führt ja das in der Tat befremdliche Zusammentreffen des Zuges vom Hinken mit der Lokalität in Lemnos. Allein das letztere Moment würde nur dann einige Beweiskraft haben, wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß Lemnos die älteste Heimat des Helden war. Was aber M. zum Beweis

dafür anführt, ist nicht überzeugend, vielmehr kommen die mittelgriechischen und thessalischen Stätten, in denen von *Ph.* erzählt wurde, mindestens ebenso in Betracht wie Lemnos; und weder in ihnen noch in ihren unteritalischen Filialen wurde Hephaistos verehrt. Gerade Lemnos scheint sekundär für eine in der Nähe gelegene Insel, Chryse eingetreten zu sein, allerdings schon früh, spätestens am Ende des VII. Jahrhunderts. Eine lemnische Heilanstalt, welche Wunden aller Art, Schlangenbisse, auch üblen Geruch kurierte, veranlaßte die Sage von dem üblen Geruch, der einst den Lemnierinnen von Aphrodite verhängt war: wenn nun nach freilich später Überlieferung Aphrodite *Ph.* durch eine üble Krankheit straft (Mart. 2, 88), so ergibt sich, daß die *Ph.*sage nach den Einrichtungen der lemnischen Heilstätte umgemodelt ist. Dies ist sekundär, scheint aber doch schon früh geschehen zu sein; wahrscheinlich ist der üble Geruch der Wunde des Helden, ja diese Wunde selbst erst erfunden, seitdem man ihn in Lemnos wohnen ließ. Damit werden wir vollends aus dem Hephaistoskreis gewiesen. Die Betrachtung der Kulte, in denen *Ph.* auftritt, deutet vielmehr darauf, daß er mit Athena verbunden war. Chryse, an deren Tempel er gebissen sein sollte, ist die altlokrische Athena Krisa; den Tempel der Eilenia sollte er gestiftet haben. Die lokrische Athena stand neben Apollon, und auch zu ihm gehört *Ph.*; in mehreren unteritalischen Apollontempeln (Hdb. 363, 10) wurden angeblich seine Pfeile aufbewahrt, an den Apollontempel Tenedos verlegen die *Kyprien*, an den Apollontempel zu Chryse in Troas eine schlecht beglaubigte, aber doch vielleicht auch alte Fassung (Dict. 2, 14) seine Verwundung.

Phineus vgl. o. [*S. 437 'Boreaden'*; *489 'Erichtho'*].

Über *Phobos* handelt im Anschluß an Dieterich Abraxas 86 ff., Usener, Göttern. 367 f.; 375 L. Deubner, AM. 27, 253 ff. ausführlich. Die schon von Milchhöfer ausgesprochene Vermutung, daß das löwenköpfige, löwenfüßige und pferdeschwänzige, im übrigen menschlich gebildete Untier auf einem Vb. aus Caere *Ph.* darstelle, wird nach D., der die eselgestaltige, löwenköpfige babylonische Krankheitsgöttin Labartu vergleicht, durch den Leidener Zauberpapyrus bestätigt, der den *Ph.* καθωπλισμένος nennt, da das Ungeheuer auf dem Vb. einen Brustpanzer trage. Neu veröffentlicht werden zwei aus der Kaiserzeit stammende Tonlampen ungewisser Herkunft, die sich jetzt im athenischen Nationalmuseum befinden. Sie stellen beide einen Bären mit der Beischrift Φόβος dar. Im Gegensatz zu G. Koerte, der hier einen bei Tierhetzen besonders

gefürchteten Bären namens Phobos dargestellt findet, vermutet D., daß die Lampen aus einem Grabe stammen und daß *Ph.* hier als Grabhüter zu fassen sei, wie er auch in der Inschrift vom kilikischen Felsengrab des Eunuchen neben Moira und Ate zum Schutze des Grabes genannt werde. — Über *Ph.* bei Hsd. *Ἀσπ.* 156 vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 40, 119 f. — L. Radermacher, Rh. M. 58, 315 stellt *Ph.* aus Phoibos bei Plut. *de Alex. sive virt. sive fort.* 2, 13 her. Die Stelle scheint in der Tat verderbt, aber *Ph.* führt ebenso wie Phoibos einen ungehörigen Nebenbegriff in die Vergleichung des in die Feinde hinabspringenden Alexandros mit dem Blitzfeuer ein.

Phorbas, der Phlegyerkönig, der die Vorübergehenden zum Kampfe zwang und die abgeschnittenen Köpfe der Besiegten an eine Eiche nagelte, wird von Cook, *Class. Rev.* 17, 270 in den merkwürdigen Zusammenhang eines Sagentypus gebracht, in dem eine Eiche und ein Kampf um Leben und Tod vorkommen.

Das Ritual, auf dem die *Phrixos*sage beruht, glaubt Cook, *Folklore* 15, 393 in der von ihm erschlossenen Opferung des Königs zu erkennen.

Pietas. Daß Amatucci, *Riv. di storia antica* 1903, 25 ff. zwischen dem Tempel der *P.* beim Circus Flaminius und dem am Forum holitorium unterscheidet, könnte, da die deutschen Handbücher (z. B. Wissowa, Rel. d. Röm. 274 f.; Richter, Topogr. von Rom 193 f.; 215) das Richtige längst bieten, hier unerwähnt bleiben, wenn nicht der Verfasser bei der Begründung der These einige für die römische Religionsgeschichte, falls sie sich bestätigen sollten, nicht unwesentliche Behauptungen aufstellt. Er kombiniert nämlich die *P.* am Circus Flaminius mit der von Val. Max. V, 4, 5 erzählten Geschichte von der *pietas* des Volkstribunen C. Flaminius und schließt daraus, daß der Tempel am Circus Flaminius die eigentliche, auch von Cic. *leg.* II, 11, 28 gemeinte römische Kultstätte der *P.* gewesen sei. Die Göttin vom Heiligtum des Glabrio am *forum holitorium* soll dagegen als *Pietas Graeca* bezeichnet worden sein, weil auf sie die griechische Geschichte von Micon und Pero bezogen wurde. Diese Aufstellungen sind nicht unbedenklich. Es ist willkürlich, den Volkstribunen C. Flaminius mit dem Circus Flaminius in Verbindung zu bringen. Daß der Gehorsam eines Tribunen, der seinem Vater gegenüber auf das Vorrecht seines Amtes verzichtete, Anlaß zur Stiftung eines Tempels wurde, kann selbst in der römischen Überlieferung kaum gestanden haben. Die Erklärung der Pietas Graeca ist unwahrscheinlich.

Den Namen *Pittheus* stellt Solmsen, Rh. M. 53, 137 ff. zu *πίϑος 'foedus' (vgl. πίϑηκος); s. dagegen Hdb. 585, 7.

Den *Plutos* überreicht die aus der Erde auftauchende Ge auf einem in Rhodos gefundenen, in Athen um 405 geschaffenen schönen Vb., das S. Reinach, *Rev. arch.* 1900 [1], 87—98 veröffentlicht, in einem Füllhorn der vor ihr stehenden Demeter, während Persephone, Hermes, Aphrodite, Iakchos, Triptolemos und vielleicht Peitho und Hekate anwesend sind.

Über *Pnepherōs* s. o. *[S. 594 'Petesuchos']*.

Polymnias Namen wurde bisweilen von πολύ und μνεῖα abgeleitet: dann waltet die Göttin ähnlich wie sonst Kleio über die geschichtlichen Darstellungen: Jamot, *BCH.* 26, 145 ff.

Polyphemos. Die zuletzt von Krek gesammelten modernen Parallelen zur *P.*sage (meist aus Rußland) vervollständigt G. Polivka, Arch. f. Rlw. 1, 305 ff.; 378. Auffallend genau schließt sich an die *Odyssee* eine zuerst von *Th. Miller (*Etnograf. Obozrěnije* IV, 1890, 25 ff.) veröffentlichte mingrelische Sage an, doch fehlt auch hier ebenso wie in allen süd- und nordosteuropäischen Versionen das Utismotiv. — Vgl. ferner *Hackmann, 'Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung' (Helsingfors 1904) und die Nachträge von K. Dieterich, Zs. des Vereins f. Volksk. 15, 380. S. auch o. *[136]*.

Polypoites ist nach Würtheim, *Mnem. n s* 29, 1901, 47 f. als Sohn des Peirithoos, der die Tochter des Epeirotenkönigs Aidoneus heiraten wollte (Plut. *Thes.* 31), nach Thesprotien gekommen; Musaios, der den Odysseus ebendahin gelangen ließ, hat diesen willkürlich zum V. des *P.* gemacht, worin ihm Eugammon folgte.

Poseidon. Der *Name* bietet noch immer unüberwindliche Schwierigkeiten; nicht nur die Etymologie, sondern auch das Nebeneinanderstehen der verschiedenen Dialektformen ist dunkel; vgl. Hdb. 1151, 9. Cooks Deutung Ποσειδάων '*Zeus in the water*' (*Cl. Rev.* 17, 175; *Folklore* 15, 280) kommt aus sprachlichen Gründen und auch des Sinnes wegen nicht in Betracht. —— *Grundbedeutung.* Den chthonischen Charakter des *P.* hebt Cook, *Cl. Rev.* 13, 419 hervor. Daß der Gott erst nachträglich neben Amphitrite getreten sei, behauptet J. Harrison, *Cl. Rev.* 12, 85 f.; s. o. *[392]*. —— *Kultstätten*: *P.*s τριαίνης σχῆμα kann wie Martin P. Nilsson, *JHSt.* 21, 325 ff. zu beweisen versucht, nicht in den offenen Stellen der Nordhalle des Erechtheions gefunden werden, die wohl σῆμα, aber nicht σχῆμα heißen können. N. findet den Dreizack vielmehr

in der Ecke zwischen der West- und Nordwand der Westcella wieder. Diese hatte, wie Pausanias' (I, 26, 5) Ausdruck *διπλοῦν* andeutet, ein kryptaähnliches Untergeschoß, in welchem sich die heiligen Male, die *θάλασσα* (nicht als 'Quelle' zu fassen, 325) und die *τρίαινα*, befanden. Aber daß das athenische Dreizackmal *P.*s in den drei Felslöchern der Nordhalle des Erechtheions, nicht im Innern des Heiligtums zu suchen sei, wird nach Dörpfeld, AM. 28, 466 dadurch sichergestellt, daß sich, wie Balanos' Rekonstruktionsversuche ergeben haben, über jenen drei Löchern eine Öffnung im Dache befand. Wahrscheinlich gehörte zum Dreizackmal auch der in der Bauinschrift des Erechtheions erwähnte Altar des Thyechoos; dagegen befand sich das erechtheische 'Meer' nach D. ohne Frage im Innern der Westhälfte des Erechtheions. — — *Epikleseis: P. Ἀμφίβαιος* wird nach Usener, Rh. M. 53, 336 durch Cat. 31, 3 erläutert. Allein hier ist *Neptunus* metonym für Meer gebraucht (vgl. Ov. *Pont.* I, 4, 29 *utraque terra*), und in diesem Sinne kann natürlich ein Kultusname nicht verstanden werden. — *P. Ἵππιος* stellten nach A. de Ridder, *BCH.* 22, 223 zwei auf der Akropolis gefundene Spiegelgriffe dar, von denen nur die tragenden Pferdegespanne erhalten sind. Über *P.*s Beziehungen zum Roß handelt der Verfasser sehr ausführlich, ohne zu neuen Ergebnissen zu gelangen. — *P. Κρηθεύς* s. oben *[S. 543]*. — *P. Πανασφάλιος* mit Zeus und Hades, metrische Votivinschrift aus Mitylene, AM. 24, 358. — — Als *Hypostasen* des Poseidon sucht Usener, Rh. M. 53, 348 ff. zu erweisen: Aigeus (356), Aktor (348), Aloeus (349), Amphidamas (358), Aphareus (349), Glaukos (351), Hippokoon (353 f.), Hippokrates (363, vgl. Götternamen 361, 24), Hippomenes (357), Hippotes (359 ff.), Kretheus (352 f.), Lykurgos (373), Melanion (358), Melanippos, Melankomas (365), Melanthos (366), Periklymenos (355). — — *Kunstmythologie*: *P.* von Byblos, Kolossalstatue aus Marmor, ähnlich dem *P.* von Cherchell (Reinach, *Répert.* II, 30, 3): Jalabert, *RA.* 5, 55 f.

Den *Pothos* des Skopas erkennt Furtwängler, Sitzb. Ba. AW. 1901, 783 in dem Typus des sog. Apollon mit der Gans.

Die *Praxidikai* werden in einer attischen Verfluchungsformel angerufen. Daß der Devovent ein Orphiker war (Wünsch, *Defix. tab. Praef. p.* VII), ist nicht daraus zu folgern, daß Orph. *h* 29, 5 Persephone als Praxidike anredet und daß Mnaseas (bei Suid. *Πρ.*) eine Praxidike, die Mutter zweier ebenfalls als Praxidikai bezeichneter Töchter Homonoia und Arete, nennt: was das letztere

Zeugnis anbetrifft, so steht weder fest, daß die Verfluchungsformel gerade diese Gottheiten im Auge hat, noch ist aus den 'ethischen' Namen zu folgern, daß Mnaseas hier orphische Lehre wiedergibt; die eine orphische Persephone-Praxidike hat vollends gar keine Beziehung zu der attischen Fluchtafel, vielmehr stammt der Name offenbar aus dem alten Kultus, aus dem er unabhängig sowohl in die orphischen Dichtungen wie in die Magie gekommen ist.

Daß *Priamos* sich in der kleinen *Ilias* nicht zum Widerstand gegen die hereinstürmenden Achaier bewaffnet habe, ist mit Winter, A. Jb. 13, 81 aus einem homerischen Becher zu folgern.

Priapos bedeutet nach Osthoff, Arch. f. Rlw. 7, 412 ff. 'vorn (*pri*) einen (großen) ἄπος (d. h. *penis*; vgl. lat. *sopio*) habend'.

Die Sage von den *Proitiden* bespricht Oskar Meiser in der Münchener Dissertation 'Mythologische Untersuchungen zu Bakchylides' 1904. Der keische Dichter hat diese Sage bekanntlich in *c.* 10 (11) an Alexidamos von Metapont erzählt, nach M., weil die Metapontiner den achaiischen Artemiskultus verpflanzt hatten. In der Tat scheint die metapontinische Artemis von Lusoi hergeleitet zu sein; wenn Alexidamos der heimischen Göttin vor dem Agon ein Opfer voviert hatte und demgemäß ihr den Sieg zuschrieb, so erklärt dies das Gedicht so vollständig, daß die angebliche Parallele zwischen dem Schicksal der *P.* und dem des Siegers gar nicht gezogen zu werden braucht. Waldsteins Vermutung, der aus Bakchyl. 10 (11), 43—46 gefolgert hatte (*Amer. Journ. Arch.* 1900, S. 55, 1; vgl. *Cl. Rev.* 14, 1900, 473 f.), daß sich an der Stätte des argivischen Heraions einst auch die Hauptstadt des Landes erhoben habe, die erst durch das Aufkommen von Argos und Tiryns ihre Bedeutung verlor, wird von Meiser S. 8, 4 mit Recht zurückgewiesen. — Über die Entstehung der *P.*sage spricht Friedländer, *Argolica* (Berl. Diss. 1905 *[o. 49 ff.]*) S. 41 ff. Er vermutet, daß sie aus zwei Mythen zusammengesetzt sei, von denen der eine, tirynthische, die durch Hera wahnsinnig gemachten und in der eingebildeten Gestalt von Kühen (Verg. *ecl.* 6, 48) herumirrenden Weiber durch Artemis geheilt werden ließ, während nach der anderen Dionysos argivische Weiber, die seinen Dienst nicht annehmen wollten, unter der Herrschaft des Anaxagoras wahnsinnig umherzuirren zwang, bis sie von Melampus geheilt wurden. Beide so ähnliche Legenden wurden nach dem Verfasser kontaminiert, indem bald Melampus in die *P.*sage (Hsd. bei Apd. 2, 26), bald Hera in die Melampussage (sch. *o* 225; Serv. V *E.* 6, 48) eingeführt wurden. Die Anaxagoras-Sagenform stammt nach

Fr. aus einem Lied vom Zug der Sieben gegen Theben; sie will erklären, warum in Argos die drei Geschlechter der Anaxagoriden, Melampodiden und Biantiden herrschen: in der Tat leuchtet ein, daß Anaxagoras nicht, wie noch Rohde glaubte, aus chronologischen Gründen, sondern mit Rücksicht auf den thebanischen Mythenkreis neben Bias und Melampus getreten ist (vgl. Hdb. 510). Ein richtiger Kern liegt ferner der Beobachtung zugrunde, daß die Sagenform, in der Dionysos den Wahnsinn erregt, eine Nachbildung der orchomenischen Minyaden sei; Fr. irrt jedoch, wenn er meint, daß ein epischer Dichter der hesiodeischen *P.*sage die orchomenische Legende nachgebildet habe; vielmehr sind die argivischen *Ἀγράνια*, an welche die Melampussage von Fr. richtig angeknüpft wird, wie so viele argivische Kulte den boiotischen — und zwar den orchomenischen *Ἀγριάνια*, für welche die Minyadenerzählung das *αἴτιον* bildet —, nachgeahmt und also wahrscheinlich auch die Minyadensage das Vorbild für die Melampussage gewesen. Daß diese letztere erst von Hesiodos mit der *P.*sage verbunden sei, ist unwahrscheinlich. Der Verfasser meint, die letztere sei das *αἴτιον* für einen Festgebrauch der tirynthischen Hera, und v. Wilamowitz-Möllendorff bemerkt dazu: *fabula explicat cur Tirynthiae mulieres statis diebus per montes vagentur donec Oenoam perveniant*, *Dianam colant*, *sanae redeant.* Das ist nicht unwahrscheinlich; aber der Name Oinoe gehört zu eben dem Kult der mit Dionysos gepaarten Artemis, in dem die Agrionien gefeiert wurden; auf denselben Kult weisen ferner mehrere Namen von *P.*, Iphianassa, Iphinoe, Maira (Hdb. 171), und auch Melampus selbst (Hdb. 181, 12; 1275 f.) hin. Daraus folgt, daß Friedländers tirynthische *P.*sage überhaupt nicht selbständig existiert hat, vielmehr in der Weise entstanden ist, daß Melampus weggelassen und Dionysos durch die tirynthische Hauptgöttin Hera ersetzt wurde; daß letztere etwa aus der pylischen Melampussage stamme, ist ausgeschlossen erstens, weil vor der argivischen Vorherrschaft westpeloponnesische Kulte dieser Göttin nicht existierten, und dann, weil, wie gesagt, Melampus von vornherein zur Überlieferung eines der Heiligtümer gehörte, in denen man Dionysos und Artemis anrief. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden beide Gottheiten auch am Anigros verehrt, aus dessen Legende der pylische Melampus stammt; die Argiver haben vermutlich zuerst die dortige Heilanstalt in einem gleichnamigen Institut an der Küste (vgl. die Anigraia) nachgeahmt, dann aber den Mythos auf das benachbarte Artemisiongebirge übertragen, wo zu Oinoe ein verwandter, dem orchomenischen Heilig-

tum nachgebildeter und ebenfalls durch den Wahnsinn mehrerer Mädchen legendarisch begründeter Kult des Dionysos und der Artemis bestand. Diese so umgestaltete Melampuslegende ist dann mit dem Vordringen der argivischen Kultur nach Lusoi [*o.* 417 '*Artemis*' '*Ἡμέρα*] und anderen Orten verpflanzt worden. Es ergibt sich hieraus zugleich, daß Euripides, wenn er, wie R. Engelmann (Archaeol. Stud. zu den Trag. 86) vermutet, Proitos von einer ersten Gattin Anteia drei Töchter, Lysippe, Iphinoe und Iphianassa, von einer zweiten Gattin Stheneboia aber die Tochter Maira gegeben haben sollte, schwerlich zwei ursprünglich ganz unabhängige Überlieferungen kontaminiert hat, daß vielmehr wahrscheinlich beide Kreise zusammengehören; nur das ist zuzugestehen, daß die drei übrigen Proitiden einer anderen Fassung derselben Legende zu entstammen scheinen wie Maira. Die Sonderung der ursprünglichen Bestandteile, wie sie bei argivischen Mythen bisweilen möglich ist, gelingt hier nicht; zu beachten ist, daß Stheneboia als Schwester des Aleos und Maira als Schwester des Tegeates dem tegeatischen Stammbaum angehören. Erstere ist zwar sicher der argolischen Überlieferung entnommen und wahrscheinlich erst nachträglich nach Tegea verpflanzt, aber daß man sie, nicht Anteia übernahm, deutet darauf hin, daß nicht diese, wie Engelmann meint, sondern Stheneboia als Mairas Mutter in alter Überlieferung wurzelte.

Proitos (*Πρόιτος = praeitor*) ist nach Usener, Sintfluths. 84 eine Hypostase des Zeus. Allein die schwerlich, wie Usener meint, auf Pindar zurückgehende (Schröder zu *fr.* 284) Angabe, die ihn zu Perseus' Vater macht, war durch die überlieferte Feindschaft zwischen ihm und seinem Bruder Akrisios nahe gelegt; die Deutung *Πρόιτος* als 'Vorgänger' ist sprachlich unwahrscheinlich.

Prometheus ist nach Edwin W. Fay, Zs. f. vgl. Sprf. 37, 1904, 155 ebenso wie Epimetheus aus **Μηθεύς* differenziert, welches indischem Māthava entsprechen soll: diesen Namen führt im *Çatapatha Brāhmaṇa* der König von Videgha, der als Überbringer des Feuers gilt. Auch Manara Valgimigli, *Eschilo, la trilogia di Prometeo. Saggio di una esposizione critica del mito e di una ricostruzione scientifica della trilogia*, Bologna 1904, XV u. 413 S. glaubt, daß der indische und griechische Feuerraubmythos zusammenhängen; er hält zwar sowohl Kuhns als Fays Ableitung (9) für zweifelhaft, schließt aber aus Diod. 5, 67, der *P.* den Erfinder des Feuerzeuges nennt, daß dieser jedenfalls ursprünglich mit der Feuerbereitung zu tun gehabt habe (9). *P.* ist nach V. erst später innerhalb der theogonischen Spekulation als Frevler betrachtet

worden, ursprünglich war er ἀκάκητα (Hsd. Θ 614) und κῆρυξ (Hsch. Ἰθάς) gleich Hermes, der ebenfalls Erfinder der Feuerbereitung heißt (14; Hom. *h* 3, 111). Auch mit Hephaistos berührt sich *P.* nicht bloß im athenischen Kultus und Mythos, sondern zugleich in dem Zug, daß der vom Himmel Gestürzte von Okeanos und den Okeaniden freundlich aufgenommen wird wie der Feuergott von Thetis (15), und darin, daß er sich wie jener (Σ 418 f.) eine lebendige Magd schafft, die Pandora (? Hsd. ἐ κ ἡ 62 f.). Dieser Zug, der auf die vorausgesetzte Zeugungskraft des Feuers zurückgeführt wird (15), und ebenso die anderen dem *P.* mit Hermes, Hephaistos und z. T. auch mit dem indischen Agni gemeinsamen Züge sollen auf die proethnische Zeit zurückgehen, in der das Feuer in engster Beziehung zum Opfer stand und daher der Feuergott in 'hieratischer' und sakrifikaler Funktion auftrat (17 f.). *P.* sollte aber das Feuer nicht sowohl gefunden als wiedergefunden haben; und da dessen Verschwinden als Strafe für ein Vergehen gefaßt wurde, kam der Finder des Feuers leicht in die Rolle eines Empörers gegen die göttliche Autorität (18). So viel ergibt sich nach V. aus dem Mythos selbst; der Name (19), der erst in hellenischer Zeit als der 'Vorhersehende' gedeutet wurde, und die Lokalsagen von Panopeus (20), Opus (21) und Argos (22) tragen nach V. zum Verständnis des Mythos nichts bei. Die von ihm für ursprünglich gehaltenen Gedanken versucht der Verfasser dann in den *P.*sagen des Hesiodos und Aischylos nachzuweisen *[o. 140 f.; 156]*. — Ausführlich ist die ganze *P.*sage von Nic. Terzaghi, *Prometeo.* (*Estratto dagli studi religiosi*) Florenz 1904 behandelt worden. Nach T. muß man in der proethnischen Zeit Elementargeister und Elementargötter unterscheiden; aus dem Feuergeist haben sich Mātariçvan, *P.* und Loki, aus dem Feuergott Agni, Hephaistos und Logi entwickelt. Für urindogermanisch hält T. die Teile des *P.*-mythos, in denen er Übereinstimmungen mit der Lokisage findet, d. h. 1. den Zug, daß der Feuergeist den übrigen Göttern gegen die Riesen hilft, 2. seine Bestrafung für die Überbringung des Feuers an die Menschen und 3. seine Befreiung auf Grund seiner Kenntnis der geheimen Bedingung, an welche die Existenz des Götterreiches geknüpft ist. Die Übereinstimmungen, aus denen T. diesen urindogermanischen Mythos folgert, sind jedoch sehr unbestimmt, die Annahme, daß es schon vor der Sonderung der Völker kosmogonische Mythen gab und daß diese in der Edda fortleben, ist wenig wahrscheinlich, und was T. über Form und Bedeutung des aischyleischen Mythos in langer Erörterung vorbringt, emp-

schon zur Zeit des republikanischen Comitiums nicht mehr sichtbar gewesen zu sein; allein eine Kunde von ihnen könnte auf literarischem Wege trotzdem Varro und seinen Zeitgenossen zugekommen sein, und es ist daher trotz der Bedenken von Richter a. a. O. 366 wahrscheinlich, daß hier wirklich die Stelle gefunden ist, wo bis etwa in die sullanische Zeit der Stadtgründer begraben sein sollte. Daß man sein Grab später so arg vernachlässigte, könnte mit der eben damals aufkommenden (Wissowa, Hdb. 141), von Varro, wie es scheint, nicht anerkannten Gleichsetzung des *R.* mit Quirinus zusammenhängen; denn schlossen sich auch Vergötterung und Grab nicht grundsätzlich aus, so scheint doch die Überlieferung von *R.'* Apotheose von Anfang an eine Form gehabt zu haben, neben der ein *R.*grab kaum noch bestehen konnte. Eingerichtet wurde das *R.*grab nach Studniczka, Ö. Jh. 6, 129 ff., der es für einen der von ihm ausführlich besprochenen Altäre mit Opfergruben hält, wahrscheinlich ums Jahr 300, da darunter die Aschen- und Ziegelschicht liege, die aus dem gallischen Brande herrühre. Studniczka hält für möglich, daß das Heiligtum erst nachträglich nach dem Muster ähnlicher Marktheiligtümer in anderen Städten auf den eponymen Stadtheros bezogen wurde. Gegen die Einwendungen von Petersen (Comitium, Rostra, Grab d. Romulus. Rom 1904, S. 30 ff.) sucht Studniczka, Ö. Jh. 7, 241 seinen späteren Ansatz des *R.*grabes zu verteidigen.

Sabazios (eigentlich Savadios, wie schon Kretschmer, Einleitung 195 angenommen hatte) stellt Schrader, Reallex. *[o. S. 53 ff.]* I, 89 'Bier' zu lat.-illyr. *sabaja*, *sabajum* 'Bier', indem er als Grundbedeutung 'Kelterung' (skr. *sava*) betrachtet. Diese sehr zweifelhafte Etymologie verwertet J. Harrison, *Cl. Rev.* 16, 332; *Proleg. to the Study of Gr. Myth.* 420 ff. zu dem weiteren Schluß, daß Sabazios ursprünglich ein Gott des Bieres gewesen sei. Gestützt wird dieser Schluß durch Arstph. *σφ.* 9 ff., wo ein fester Schlaf von Sabazios gesandt heißt. Biertrinken macht müde. — Die Votivhände, die dem Sabazios geweiht sind, erklärt Cumont bei Dussaud, *RA.* 5, 166, daraus, daß der *θεὸς ὕψιστος* zweier syrischer Votivhände der Judengott sei. In hellenistischer Zeit soll der altsemitische Kultusbrauch durch Juden, deren Jahwe dem Sabazios gleichgestellt wurde, in den Sabazioskult gekommen sein (ausführlicher hat Cumont über diese Frage seitdem gehandelt in den *c. r. AIBL.* 1906, S. 70 ff.).

Über *Salmoneus* vgl. o. *[S. 39]*. — Die Entstehung der *S.*sage erklärt S. Reinach, *RA.* 1903[1], 154 ff. aus mißver-

standenen Kunstdarstellungen. Mit Recht betrachtet er als den Ausgangspunkt des ganzen Mythos einen Regenzauber, den *S.* erfolgreich ausgeübt haben sollte, indem er durch Schwingen von Fackeln und durch das Rasseln seines Wagens Blitz und Donner nachahmte; ein Gemälde, das diesen Zauber und zugleich, um den Erfolg des Ritus anzuzeigen, den Blitz darstellte, wurde falsch verstanden, indem man voraussetzte, daß *S.* durch den Blitz getötet werden sollte, und ihn deshalb zum Frevler machte. In einer Hadesdarstellung war nach R. dieser so umgedeutete Mythos in der Weise verwendet, daß *S.* in der Unterwelt in der Gestalt sichtbar war, in der er das Leben verloren hatte, d. h. im Schema jener früheren Darstellungen, fahrend und die Fackel schwingend, und über ihm der Blitz. So soll sich der sonst unverständliche Vers V *A* 6, 586 *dum flammas Iovis* usw. erklären. Dieser Erklärungsversuch ist nicht wahrscheinlich. Daß es solche *S.*darstellung gegeben habe, ist m. E. eine durch keine Zeugnisse wahrscheinlich gemachte Hypothese, die überdies überflüssig ist, weil begreiflicherweise *S.* ein Frevler werden mußte, nachdem der Sinn des Ritus vergessen war. Da ferner schon Hsd. *fr.* 7, 5 Rz.[2] den gottlosen *S.* kennt, so müßte sich mindestens der erste Teil des von Reinach vorausgesetzten Prozesses abgespielt haben, bevor die *Katalogoi* entstanden, was er selbst nicht glauben wird. Daß *S.* auch in der Unterwelt mit Fackeln werfen sollte, ist nicht unwahrscheinlich, aber diese Überlieferung erklärt sich besser auf einem anderen als dem von Reinach eingeschlagenen Wege; s. Hdb. II, 1021, 1. — Robert, Apophoreton *[o. 573]* 105 A. rekonstruiert nach einem von dem Herausgeber E. Gardner (*Amer. Journ.* II, III, S. 331) fälschlich auf Athamas bezogenen Vb. (ebd. *pl.* 4) die von der bekannten Überlieferung ganz abweichende Fassung der *S.*sage, die Sophokles in seinem gln. Satyrdrama geschaffen hatte. Der wahnsinnige König ist von seinen Angehörigen gefesselt worden; aber er hat die Bande durchrissen und schleudert, den linken Arm statt der Aigis mit einer Wollbinde umwunden, mit der rechten Hand einen jedenfalls aus Holz zu denkenden Blitz.

Saturnus: s. o. *[41; 544]*.

Satyroi. Die Kontroverse über die ursprüngliche Gestalt der *S.*, über die im vorigen Jahresbericht *[Bd. 102 S. 235 ff.]* referiert worden ist, dauert noch fort. Reisch, Festschr. für Gomperz 451 ff. *[vgl. o. Bd. 125 S. 189 ff.]*, dem sich Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmal. 240, 4 anschließen, behauptet gegen Wernicke, daß die Übertragung des in Ionien entstandenen

Typus der eselgestaltigen Silene auf die Satyroi bereits im VI. Jahrhundert erfolgt sein müsse; s. dagegen Hdb. 1387, 1. Auch J. Harrison, *Cl. Rev.* 1902, 331 f.; *Proleg. to the Study of Gr. Rel.* 388 verwirft Wernickes Vermutung. Nach ihrer sehr unwissenschaftlich begründeten (*Prol.* 380 ff.) Vermutung sind die Satyroi die thrakischen Satrai, die den Kult des Dionysos in Griechenland verbreitet haben sollen. Daß in Thrakien pferdeartige Dämonen, Kentauren oder Silenen verehrt wurden, wird aus thrakischen und makedonischen Mzz. gefolgert, welche den Raub einer Frau darstellen. Als sie später wieder unterworfen waren und sich auf einsame Höhen zurückzogen, wurden sie nach J. H. von ihren Gegnern als Ungeheuer, pferdeartig vorgestellt. — Über eine Marmorgruppe des Casino Borghese, die einen *S.* auf einem Delphin durch die Wellen reitend darstellt, spricht W. Amelung, *Strena Helbigiana* 1 ff. Nachträge bietet der Verfasser N. Jbb. 5, 504. — Über den von *S.* gehämmerten Frauenkopf vgl. o. *[S. 587]*. — Satyrn an einem Grabe hackend, aus dem Flammen, die Reste des zur Verbrennung der Leiche dienenden Feuers, hervorschlagen, rf. Vb. Vagnonville, erklärt von Engelmann, Ö. Jh. 8, 145 ff.; vgl. u. *[S. 619]*.

Selamanes, ein auf dem Dschebel Shekh Berekat zusammen mit Zeus *Μάδβαχος* oder *Βωμός [s. 639 das.]* verehrter Gott, dessen N. als שלמן zu deuten ist: W. Prentice, Herm. 37, 117 f.

Selene ist nach J. Harrison, *Cl. Rev.* 12, 140 f. von Bakchylides 7, 1 (*ὦ λιπαρὰ θύγατερ Χρόνου τε καὶ Νυκτός*) gemeint. Die Verfasserin vergleicht *fr.* 31, wo als Hekate *δᾳδοφόρε Νυκτὸς μελανοκόλπου θύγατερ* die Mondgöttin angerufen sein soll, und Hom *h* 5, 438, wo die ebenfalls als Mondgöttin charakterisierte Hekate *λιπαροκρήδεμνος* heißt. — *S.* auf einem von drei Hirschen gezogenen Wagen, Relief von einem unbekannten ephesischen Gebäude, Heberdey, Ö. Jh. 7, Beibl. 54 f. Die geflügelte Göttin steht in rauschendem Gewand da, auf dem Rücken trägt sie einen Köcher, in der linken Hand einen Stab. Vor ihr her schwebt, beinahe nackt, Hesperos; den Abschluß rechts bildet Nyx, das Oberkleid schleierartig über den Kopf gezogen. Zu Füßen des Dreigespanns lagert mit entkleidetem Oberkörper Thalassa, durch einen Seedrachen und ein Ruder gekennzeichnet.

Semea war nach S. Ronzevalle, *RA. Sér.* 3 Bd. 40, 387 ff. eine der Athena angeglichene aramäische Göttin. Ebd. *Sér.* 4, Bd. 2, 29 ff. gibt derselbe über sie weitere Vermutungen, die von Clermont-Ganneau, ebd. 325 ff.; *Rec. d'arch. orient.* 6, 41

mit Recht zurückgewiesen werden. Vgl. Hdb. 1584, 2 und u. *['Semiramis']*. — Perdrizet, *Rev. arch.* 32, 39 ff. findet den N. der Göttin in dem von Elagabals Mutter Symiamyra, 'Symia ist Herrin', wieder.

Semiramis ist nach Ronzevalle, *RA.* 2, 29 שימא־רום; sie ist identisch mit der in Deir el Qala'a verehrten Göttin Sima oder Semea *[s. das.]*, die ihrerseits wieder nicht zu trennen ist von אֲשִׁימָא, der unter Sargon nach Samaria verpflanzten Göttin von Ḥamath (2 *Reg.* 17, 30); die Taube auf dem Berge Garizim war ihr geweiht. Sie galt in Deir el Qala'a als Tochter des mit Hadad oder Zeus ausgeglichenen Gottes und der königlichen 'Hera', welche der Atargatis gleichgesetzt wurde. In Hierapolis soll die Göttin ebenfalls verehrt worden sein: R. erkennt sie in dem Namen *σημήιον* bei [Luk.] *d S* 33 wieder. Das letztere ist sehr unwahrscheinlich. Mit Soaimis, deren Name arabisch ist, hat *S.* nach R. nichts zu tun; doch hat man vielleicht die Kaiserin der Göttin gleichgesetzt und dabei einen Wortanklang benutzt. — Ronzev.s Gedanke, daß *S.* ein theophorer Name sei, dessen erster Bestandteil Simia sei, nimmt Dussaud, *RA.* 4, 255 ff. auf, der aber mit Recht bestreitet, daß *S.* Bezeichnung der Göttin gewesen sei und nur zugibt, daß einzelne Züge von dieser nachträglich auf sie übertragen seien. Das mag sein; indessen ist m. E. noch nicht ganz ausgemacht, daß die antike Etymologie, die Lenormant durch die Gleichsetzung von *Semiramis* und *sammu ramat* wiedergewonnen haben will, nicht richtig sei.

Über die Entstehung des *Serapis*kultus ist in der Berichtsperiode vielfach und zwar fast allgemein in dem Sinne gehandelt worden, daß die sich widersprechenden Legenden von der Einführung des Gottesdienstes allesamt für unglaubwürdig erklärt wurden. Bouché-Leclercq versucht in einem gründlichen, aber doch (Hdb. 1578) in den Ergebnissen nicht vollkommen überzeugenden Aufsatz *RHR.* 46, 1902, 1 ff. nachzuweisen, daß *S.* ausschließlich durch die Gleichsetzung des Apis vom Se-n hapi, dem *Σινώπιον* bei Memphis, mit Osiris entstanden sei (ähnlich in neuerer Zeit S. Reinach, *RA.* 41, 20; [vgl. *Cultes mythes et religions* II, 338 ff.]; Beloch, Griech. Gesch. III, 1, 446, 2) und daß daher alle Geschichten über den außerägyptischen Ursprung des Gottes teils wie die den Ephemeriden zugeschriebene Angabe über den babylonischen *S.*, der nach dem Verfasser (18) etwa an die Stelle eines Bel Zirpu getreten ist, auf einem Mißverständnisse beruhen oder aber wie die noch Strabon unbekannte Angabe von der Herbei-

holung des Gottesbildes aus Sinope, die Apion aus dem Gleichklang dieses Stadtnamens mit der Bezeichnung des memphitischen Heiligtums gebildet haben soll (23), dreiste Fälschungen seien. Das mit Recht dem Bryaxis zugeschriebene Bild des Gottes war nach B.-L. schwerlich ein Hades, sondern wahrscheinlich der Asklepios von Kos (Plin. *n h* 34, 73), den die Bewohner der Stadt dem auf ihrer Insel geborenen Philadelphos unter der Hand verkauft hatten. Dagegen meint Dieterich, Verhandl. der 44. Versamml. deutscher Philol. u. Schulmänner 31 ff., daß die Berichte des Tacitus und Plutarch die offizielle Version, den ἱερὸς λόγος, wiedergeben, dessen Redaktion er dem Eumolpiden Timotheos zuschreibt. Die von Klemens nach Isidoros, d. h., wie Dieterich meint, nach Isid. von Charax, vorgetragene Erzählung, daß die Statue aus Seleukeia herbeigebracht wurde, ist nach Amelung, *RA.* 2, 183 ff. wahrscheinlich eine willkürliche Abwandlung der Geschichte von Sinope. S. Reinach, *RA.* 41, 5 ff., der ebenfalls den sinopitischen Bericht für apokryph hält, meint, daß er sich auf eine andere Statue beziehe als derjenige, der Seleukeia nenne, nämlich auf eine nationalägyptische, dunkelblaue oder -grüne Kolossalstatue, deren Gewinnung man infolge der Namensähnlichkeit von Sinope und *sen hapi* 'Residenz des Apis' an jene pontische Stadt und weiter an die angeblichen Kolonien des Sesostris am Schwarzen Meer anknüpfte; dagegen bezieht sich die Version von Seleukeia nach Reinach auf eine griechische Gruppe, die Hades mit Kerberos und daneben eine als Isis ausstaffierte Kore darstellte. Dieses letztere Kunstwerk hält R. wirklich für ein Werk des Bryaxis und sieht in ihm den Ausgangspunkt einerseits für den griechisch-ägyptischen Typus des *S.*, anderseits für die Isis. So einfach durch diese Annahmen die Entstehung der verworrenen Überlieferung sich gestalten würde, so ist doch die Vermutung bedenklich, weil die verschiedenen Elemente anders in den Quellen gemischt sind, als nach Reinachs Vermutung zu erwarten wäre. Vor allem erscheint der Name des Bryaxis bei Athenodoros in einem Bericht, der die Statue keinesfalls aus Seleukeia und vermutlich, da Sesostris den Bryaxis nach Ägypten mitgenommen haben soll, auch nicht aus Sinope herleitete, sondern eher altägyptisch sein ließ; damit wird zugleich der an sich sehr wahrscheinliche Zusammenhang der Geschichte mit der Überlieferung von Eroberungen des Sesostris am Schwarzen Meer zweifelhaft. Wenn außerdem Bouché-Leclercq a. a. O. und Amelung, *RA.* 2, 185 darauf aufmerksam machen, daß in

allen Texten von einer einzigen Statue des Serapis die Rede sei, so scheint mir dieser Einwand nicht allzu gewichtig; leicht könnte der Hauptzeuge Rufin beide Statuen verwechselt haben. Amelung hält von der ganzen Überlieferung bloß den Namen des Bryaxis fest, der zwar nur durch den Schwindler Athenodoros bezeugt sei, aber als richtig durch die Vergleichung aller Serapisstatuen erwiesen werde. Denn der Grundtypus gehört, wie der Verfasser ausführlich zu begründen versucht, gleich dem nahe verwandten des Zeus von Otricoli der attischen Schule des ausgehenden IV. Jahrhunderts an, gibt jedoch deren Charakter nicht rein, sondern modifiziert durch lysippischen Einfluß wieder, wie dies für den aus Karien nach Athen eingewanderten Bryaxis sehr wahrscheinlich sein würde. Eben aus dem gut überlieferten Namen des Bryaxis soll nach Amelung Seleukeia als Heimatstätte des Serapis erst erschlossen sein, da Bryaxis Schöpfer einer berühmten Statue des Seleukos und der in ihrer Technik dem Serapis nahestehenden Apollonstatue von Daphne war. Mir scheinen die Bedenken, die gegen die Glaubwürdigkeit der Berichte geltend gemacht werden, hyperkritisch zu sein. Wenn der sinopitische Bericht, wie Dieterich wahrscheinlich mit Recht annimmt, den offiziellen, auf Timotheos zurückgehenden ἱερὸς λόγος darstellt, so ist nicht abzusehen, wie später die Sage von Seleukeia aufkommen konnte, falls nicht wirklich von dort ein Kultbild geholt wurde. Aber ebenso unglaublich ist es, daß Timotheos jenen ἱερὸς λόγος selbst erfunden habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die zufällige Übereinstimmung der Namen Sinopion (Sen hapi) und Sinope den Ptolemaios selbst bestimmt, die Statue aus Sinope holen zu lassen, wobei man denn wirklich angenommen haben kann, daß das Bild eigentlich ein ägyptisches, von Sesostris dort zurückgelassenes gewesen sei. Die drei verschiedenen Überlieferungen über die Herkunft des Serapiskultes lassen sich demnach gut vereinigen. Vgl. Hdb. 1578, 2 ff. — Einen von Hadrian erbauten Tempel des *S.* an dem Berge Garizim erschließt Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 6, 95 aus samaritanischen Quellen, in denen allerdings der Gott ספים (Saphis) genannt wird, und den *S.*darstellungen der römischen Mzz. von Neapolis. — E. Preuschen, Mönchtum und Serapiskult, Gymn.-Progr. Darmstadt 1899 sucht zu erweisen, daß die in den Papyrus des memphitischen Serapeums genannten *κάτοχοι* nicht Mönche, sondern Besessene waren. Bouché-Leclercq, *Mél. Perrot* 17 ff. macht dagegen geltend, daß eine fünfzehnjährige Besessenheit nicht wohl denkbar sei; er nimmt daher an, daß die

κάτοχοι Männer waren, die sich freiwillig beim Heiligtum einschlossen. In Smyrna, wo der Philosoph Papinios *ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσιν* genannt wird, soll das Nemeseion ein Teil des Serapeions gewesen sein (23). Über den Zusammenhang dieser *κάτοχοι* mit dem christlichen Mönchswesen enthält sich der Verfasser des Urteils. Leider hat Preuschen bei der zweiten vielfach berichtigten Ausgabe seiner Schrift (Gießen 1903) auf diese Bedenken Bouché-Leclercqs noch nicht eingehen können. Abwartend äußert sich im ganzen A. Dieterich, Berl. phil. Wochenschr. 25, 13 ff. zu der Frage, scheint aber mehr der Ansicht des französischen Forschers zuzuneigen.

Silenos war nach Furtwängler, Arch. f. Religionswiss. 10, 331 auf alten Tct. allgemeiner Kinderfreund wie der getreue Eckart und wurde erst sekundär speziell Schützer des Dionysos. — Ein herculanisches Marmorbild stellt nach Robert, Hallisches Wpr. 1899 den müden Silen dar, der sich bei Dionysos' Epiphanie in Attika auf die Akropolis verirrt hat und von Pandions Töchtern Prokne und Philomela gefunden und erquickt wird. Nach zwei von Hadaczek, RM. 18, 58 ff. herausgegebenen Reliefs scheint jedoch Gillierons Zeichnung des sehr beschädigten Bildes, auf der Roberts Deutung beruht, nicht ganz richtig; die den Silenos bedienenden Frauen sind wahrscheinlich vielmehr Nymphen. — *S.* von dem 'thrakischen Reiter' am Bart gezerrt, Relief aus dem Kastron von Melnik, AM. 21, 100 f.

Über *Silvanus* handelt ausführlich v. Domaszewski, Philol. 61, 1 ff. Der Gott des Waldes war der städtischen Siedlung nach v. D. ursprünglich ganz fremd; er hatte weder ein Fest noch einen Tempel, nur eine Statue vor dem Tempel des Saturnus, dessen *aerarium* großenteils auf die Einkünfte aus den *pascua p. R.* angewiesen war. Denn *S.* war nach v. D. auch später noch der Schützer der Weidegebiete: nur wo diese sich finden, erheben sich in Italien Altäre des Gottes. Er war daher der Gott der Bauern; seine Verehrung stammt aus vorgeschichtlicher Zeit, da das Gehöft noch im Walde lag. Wie allen Göttern des ältesten Rom wurden ihm Milchopfer dargebracht (10). Auch die Rodung, die man dem Walde abgewonnen hatte und gegen ihn verteidigen mußte, stand unter dem Schutze des *S.*, der deshalb als *tutor finium* in den städtischen Kultkreis eindrang (7). So wurde *S.* Gott des im Walde liegenden Gehöftes: als solcher steht er nach v. D. den Hausgöttern, den Lares und Penates, nahe, ja er wird selbst als *Lar agrestis* bezeichnet. Da später die italische Landwirtschaft

fast ausschließlich in den Händen der Sklaven und Freigelassenen lag, sind die meisten *S.*altäre von solchen errichtet. Er wird deshalb auch mit anderen Schutzgöttern der niederen Erwerbsstände, Hercules, Liber pater, Mercurius, Fortuna, gern verbunden (14). Mit Hercules dringt der *S.*kult in die *familia urbana,* namentlich in die *familia Caesaris* ein, wo sich mehrere *collegia* bildeten. Manche dieser *sodalitates* verschmolzen mit anderen, z. B. mit einem der Magna mater: hier erhielt *S.* den Namen Dendrophorus (15). Eine andere Bezeichnung des vom Gesinde des Kaisers verehrten *S.* war Castrensis (16). Durch die *aulici* kam der Gott in den Kult der Garde. — Ganz eigentümlich gestaltete sich der Dienst des *S.* nach v. D. (17 ff.) in den Provinzen, wo er bisweilen mit Lokalkulten verschmolzen wurde. In Illyrien trat er an die Stelle des nationalen Gottes, den die Griechen bereits ihrem Pan gleichgesetzt und mit den Nymphen gepaart hatten (19). In Karthago wurde Baliddir oder Abaddir dem *S.* gleichgesetzt, der hier nach dem Sternbild den Namen Pegasianus erhielt. In dieser Verschmelzung barbarischer Götter mit römischen sieht v. D. einen Beweis dafür, wie wenig tief die römische Kultur die Provinzialen beeinflußt hat: 'Die Formen sind alle römisch, aber der Geist ist es nicht'.

Daß die Vögel mit Menschenkopf *Sirenen* (diese Form scheint die richtige) darstellten, ist jetzt durch ein sf. Vb. erwiesen; vgl. Kretschmer, Wiener Stud. 22, 179 f.; Weicker, Seelenvogel 20 *[o. S. 354]*. Daraus folgt jedoch nicht, daß es daneben nicht auch andere Bezeichnungen für den menschenköpfigen Vogel gab: die von Paus. 8, 22, 7 beschriebenen Mischgestalten werden die stymphalischen Vögel vorgestellt haben, auf der korinthischen Hydravase in Korinth heißt der Menschenvogel *Ϝους*, auf dem Mosaik von Pesaro erscheinen in dieser Gestalt zwei als *Lamie* bezeichnete Wesen; daß auch die Striges so vorgestellt wurden, erschließt Weicker, dem ich diese Beispiele entnehme (S. 32 f.), aus Plin. *n h* 11, 232. Es ist deshalb, wie Weicker mit Recht weiter schließt, kein Grund vorhanden, die antiken Angaben über analoge Bildung der Harpyien (V *A* 3, 216; Hyg. *f.* 14 S. 43, 8 B.; vgl. Hsd. *Θ* 267; Ov. *M.* 7, 4; sch. Lykophr. 653 usw.) zu bezweifeln und, wie es eine Zeitlang üblich war — noch in der Berichtsperiode hat sich Bulle, *Strena Helbigiana* 35 in diesem Sinne geäußert —, in den 'Harpyien' des Monuments am Xanthos *S.* zu sehen. — Vgl. o. *[S. 569]*.

Die Sage von der Bestrafung des *Sisyphos* ist nach S. Rei-

nach, *RA.* 1903 [1], 178 ff. ein ätiologischer Mythos, bestimmt, das Sisypheion zu erklären: um zu begründen, warum dies Gebäude nicht auf dem Gipfel von Akrokorinth, sondern, wie der Verfasser aus Str. VIII, 379; Diod. 20, 103 folgert, etwas darunter lag, dichtete man, daß der von dem Erbauer hinaufgewälzte Stein immer wieder herabgerollt sei. Auch wenn es für die *S.*sage keine bessere Erklärung gäbe (Hdb. II, 1021, 2), müßte diese zurückgewiesen werden. Daß das Sisypheion ein Marmorbau der prähistorischen, also doch wohl mykenischen Zeit war, der bis in das IV. Jahrhundert bestanden habe, ist eine weder beweisbare noch wahrscheinliche Vermutung.

Skiros, den Helden von Salamis, setzt S. Reinach, *RA.* 1899 [2], 431 ff. bei Luc. 3, 181 ff. ein: *exiguae Phoebea tenent navalia puppes | tresque petunt veram Sciri* (Hss.: *credi*) *Salamina carinae.* Da *petunt* mit dem *Acc. c. inf. passivi* eine gewöhnliche Konstruktion ist, bietet der überlieferte Text keinen Anstoß; vgl. Berl. phil. Wochenschr. 27, 659.

Skylla. Nachträge zu seiner o. *[Bd. 102 S. 238]* erwähnten Schrift *S.* und Charybdis bringt O. Waser, Charon, Charun, Charos S. 70 ff. — Die literarischen Formen der *S.*sage behandelt G. Knaack, Rh. M. 57, 205 ff. Aus Aisch. *Choeph.* 613 ff. scheint sich zu ergeben, daß bereits ein Epiker alle Elemente des später namentlich bei römischen Dichtern beliebten Mythos wenigstens im Keim dargestellt hat; ein unbekannter Tragiker hat dann nach Kn. das wirksame Motiv der Liebe zu dem Landesfeinde, wenn nicht erfunden, so doch vertieft. Die hellenistische Dichtung ist auf diesem Wege weiter gegangen. Kn. findet Spuren von drei verschiedenen Fassungen der alexandrinischen Zeit. Nach A, am vollständigsten bei sch. Eur. *Hipp.* 1200 erhalten, auch bei Prop. III, 19 (IV, 18) 21, Prob. Verg. *ecl.* 6, 74 S. 23, 10 K., Nonn. *D.* 25, 148 ff. und Tz. Lyk. 650 benutzt, ferner von dem Verfasser der *Ciris* und von Ovid *M* 8, 1 ff. berücksichtigt, ist das Haar des Nisos golden — diese allerdings nur von sch. Eur., Prob. und Tz. überlieferte singuläre Angabe muß nach Kn. gegenüber den anderen Zeugnissen, die aus der Vulgata die Purpurlocke einsetzen, für A als ursprünglich gelten, dessen Dichter hier durch die Komaithosage beeinflußt sein soll —; als *S.* in Liebe zu Minos verschmachtet, begibt sich ihre Amme in das Lager des Feindes und verabredet den Verrat unter der Bedingung, daß der jugendliche König *S.* zu seiner Gattin erhebt. Nach der Tat aber empfindet Minos, der hier als sehr gerecht geschildert wird, einen Abscheu

gegen die Verräterin; er bindet sie an das Steuerruder (? überl. ist πλοῖον; Schwartz hat πηδάλιον nach Eust. D P. 420, der aber nach Kn. aus anderer Fassung schöpft) und wirft sie dann (?) ins Meer, das nach der Geschleiften (συρομένη) das Saronische heißt. Schließlich wird *S.* durch die Strömung an das Skyllaiische Vorgebirge gespült (Str. 8, 373; Paus. II, 34, 7) und in das homerische Ungeheuer verwandelt, weshalb der Dichter der *Ciris* 62 — Skutsch hat die Stelle mißverstanden — denjenigen, der diese der Genealogie *S.*s in der *Odyssee* widersprechende Fassung ausgedacht hat, einen *malus poeta* nennt. — Einer zweiten Fassung B ist eigentümlich, daß *S.* in einen Fisch *cir(r)is*, κίρρις (*EM. s v* 515, 14) verwandelt wird (Hyg. *f.* 198, Serv. V *A* 6, 286; vgl. *Cir.* 483). Was sonst von Kn. dieser Fassung zugeschrieben wird, daß das Haar des Nisos durch ein Orakel als schicksalsvoll bezeichnet war, daß ferner *S.* sich durch Aphrodites Antrieb verliebt, endlich daß Minos die Ehe verspricht und sich dann weigert, sein heiliges Kreta durch die Verräterin zu besudeln, konnte ebensogut in einer der beiden anderen Fassungen stehen, und es ist daher durchaus nicht ausgemacht, daß Hygin, wie Knaack annimmt, die eine Fassung B rein wiedergibt, vielmehr bleibt der Gang derjenigen Fassung, in der *S.* zum Fisch wurde, dunkel. Besser sind wir über die dritte alexandrinische Version (C) der *S.*sage unterrichtet, die der *Ciris* zugrunde liegt, aber auch von Ovid hauptsächlich benutzt ist und überhaupt die spätere Vulgata stark beeinflußt hat. Charakteristisch für diese Fassung ist, daß *S.* zum Vogel — Kn. denkt an den Kuhreiher, *Bubulcus Ibis* — verwandelt wird; Nisos wird, wie nach Kn. schon in B, zum Meeradler. Im übrigen steht die Fassung C der von A, wie sie Kn. rekonstruiert hat, weit näher; und zwar ist A Quelle von C, dessen Autor hier namentlich den Zug von *S.*s Schleifung und die Erklärung des Namens 'saronisches Meer' fand. Einer schon von Heyne ausgesprochenen, dann von Rohde verfochtenen Vermutung folgend, hält Kn., dem Dietze, Kompos. und Quellenbenutz. in Ovids Metamorphosen, Hamburg 1905, S. 51 f. beistimmt, für den Dichter von A Parthenios, der nach sch. u. Eustath. Dion. *per.* 420 *S.*s Verwandlung in den Vogel erzählt hat; das ist zwar möglich, indessen scheint mir, da die Sage in alexandrinischer Zeit oft besungen ist (*Cir.* 54), der Anhalt nicht ausreichend. Noch weniger zuverlässig sind die übrigen von Kn. hervorgehobenen Differenzen; vieles schwebt vollständig in der Luft, z. B. daß A die Verwandlung am Skyllaion erfolgen ließ. Daß Cornelius Gallus, wie der Verfasser mit Skutsch glaubt, die

Ciris gedichtet und Vergil aus Gallus geschöpft hat, hat zwar in neuester Zeit mannigfache Zustimmung gefunden, ist aber m. E. auch nicht wahrscheinlich zu machen (vgl. dazu besonders Leo, Herm. 37, 14 ff.). Das Resultat, das darin gipfelt, daß sowohl Parthenios mehrere Quellen als auch nach ihm der Dichter der *Ciris* und Ovid diese seine Quelle mit ihm selbst kontaminiert haben, ist an sich weder unmöglich noch unwahrscheinlich; aber das sollte klar sein, daß ein so kompliziertes Verhältnis, wenn es bestand, nicht nachgewiesen werden kann. — Dionysos Jobst (Scylla und Charybdis, eine geographische Studie. Wissenschaftl. Beigabe zum Jahresbericht des K. Realgymnasiums Würzburg 1902, 29 Seiten) will nachweisen, daß die homerischen Schilderungen sich wirklich, wie die Alten annahmen, auf die sizilische Meerenge beziehen, wo *S.* bei dem heutigen gln. Vgb. und Charybdis wahrscheinlich diesem gegenüber bei der Punta del faro anzusetzen sei, und daß die homerische Darstellung zwar übertrieben, aber doch dichterisch begreiflich erscheine. Bei Südostwind können die Strudel, die sonst eher abstoßen als anziehen, kleinen Schiffen gefährlich werden. Wenn heutzutage selbst größere Fahrzeuge bisweilen an die Küste geschleudert werden, wo sie zerschellen oder aber sich infolge der überstürzenden Wellen mit Wasser füllen und sinken, so ist es nach dem Verfasser (28) kein Wunder, wenn die kleinen Schiffe der mit den Strömungen unbekannten Griechen in ernstlicher Gefahr waren, und es bedarf gar nicht der Annahme bedeutender Veränderungen in den Verhältnissen der Meerenge, um Homers Schilderung begreiflich zu finden. — Über *S.* auf karthagischem Skphg. von weißem, bemaltem Marmor spricht Ph. Berger, *AIBL* 23. Sept. 1904. Dieselbe Darstellung findet sich auf mehreren anderen karthagischen Skphgen, die alle nach römischen Denkmälern geschaffen sind.

Dem *Sosipolis* von Elis entspricht schwerlich der שיעאלקום einer palmyrenischen Inschrift; vgl. o. *[557 'Lykurgos']*.

Sozon: vgl. u. *[S. 624 'Theios']*.

Sphinx. Daß die Vbb., welche die *Sph.* mit Silenos oder Satyrn darstellen, auf einen von Aischylos in einem Satyrdrama geschaffenen Mythos zurückgehen, erklärt A. Mancini, *Studi e mat.* 1, 1899—1901, 64 ff. für eine zwar nicht unmögliche, aber bei dem Mangel genügender Fragmente nicht beweisbare Vermutung. Das Motiv des Kampfes zwischen den Satyrn und der *Sph.* ist jedoch nach dem Verfasser wohl nicht lediglich in der bildenden Kunst entwickelt; eher möchte M. glauben, daß Aischylos oder ein

anderer Tragiker die Satyrn am Fuß des *Sph.*berges hat wohnen und die gegen das Ungeheuer ziehenden Helden hat unterstützen lassen. Demgegenüber behauptet M(ilani) ebd. 71 ff., daß auf dem von Mancini hauptsächlich zum Beweis benutzten Krater Vagnonville *[vgl. 610 'Satyroi']* nicht, wie jener glaubte, der Berg Phikion, vielmehr, wie sich aus dem ähnlichen Gemälde der weißen Lekythos Eretria-London mit Sicherheit ergebe, ein Grabmal dargestellt sei, das von dem davonlaufenden Satyr angezündet und von dem anderen zerhackt werde. Über Milanis Hypothese von der symbolischen Grundbedeutung der *Sph.* s. o. *[S. 380]*.

Sydyk, bei Sanchuniathon der Vater der Kabiren und des Esmun, war nach Clermont-Ganneau, *Rev. d'arch. or.* 5, 257 eigentlich ein Berggott, der Gott des Dschebel Siddīqā bei Sidon, wo nach dem Verfasser die Wiege des Esmunkultus gewesen ist. Von dem genannten Berg strömt ein Fluß, der später den Namen Asklepiòs führte.

Talos. Die Überlieferung über den Neffen des Daidalos zerlegt R. Holland, Die Sage von Daidalos und Ikaros (Abh. zum Ber. der Thomasschule), Leipzig 1902, 21 in zwei große Gruppen: die eine, auf Hellanikos und Hekataios zurückgehende nennt den Knaben Kalos — dies ist nach dem Verfasser die ursprüngliche, auch von Hellan. bei sch. Eur. *Or.* 1648 (*FHG.* I, 56, 82) angewendete Form, Talos Verderbnis —; die Säge wird erfunden in Nachahmung der Kinnlade einer Schlange; von einer Verwandlung des Gemordeten ist nicht die Rede. Die zweite Klasse nennt Daidalos' Neffen Perdix, wie (Daidalos' Schwester) Kalos' Mutter in der anderen Version heißt; als Vorbild für die Säge dient ein Fischrücken, und am Schluß wird der Knabe in ein Rebhuhn verwandelt. Diese Fassung läßt sich mit Wahrscheinlichkeit bis auf Sophokles' *Kamikoi* verfolgen. Wie es möglich war, daß derselbe Knabe Kalos, Talos und Perdix genannt wurde, während doch sein Grabmal am Fuße der Akropolis gezeigt wurde, ist ebensowenig von Holland als von Robert bei Pauly-Wissowa 4, 1996 gezeigt worden. — Vgl. o. *[593 'Perdix']*.

Tantalos ist nach S. Reinach, *Rev. arch.* 1903 [1], 182 ff. der Vertreter der Stadt Tantalis auf dem Sisyphos; weil diese in einem Erdbeben zerstört und in einem See versunken war, sollen Maler ihn in einem See stehend dargestellt haben, wie er vergeblich versuchte, an den Zweigen eines Baumes sich in die Höhe zu ziehen; indem man dies Bildnis mißverständlich so deutete, als wolle *T.* Früchte von dem Baume pflücken, entstand nach Reinach die

Sage, daß die Früchte des Baumes immer zurückschnellten, wenn er nach ihnen griff. Ebenso soll die zweite Form der Bestrafung des *T.*, die Bedrohung durch einen überhängenden Felsen, sich auf die gefährliche Lage der Stadt Tantalis unter dem Felsgipfel des Sipylos beziehen. Ganz anders urteilt Friedländer, *Argolica*, Berl. Diss. 1905, S. 74, der die lydische Stadt Tantalis, den See und das lydische Grab des *T.* für freie Erfindungen, für echt dagegen den lesbischen Berg Tantalos hält. Des Berggottes Sohn soll Pelops ursprünglich gewesen sein.

Die *Tarpeia*sage wurde nach O. Roßbach, N. Jbb. 7, 416 f. ursprünglich von der Zerstörung Roms durch die Gallier berichtet. Die letzteren trugen wirklich goldenen Kriegsschmuck, und die Boier *καὶ ἔθνεα μυρία Κελτῶν* nennt auch der älteste uns erreichbare Gewährsmann, der hellenistische Elegiker Simylos (Plut. *Rom.* 17). Die Sage ist einer griechischen nachgebildet; eine andere Brechung dieser vorauszusetzenden Vorlage — nicht etwa den römischen Mythos selbst — stellen zwei etruskische Aschenurnen (Brunn-Körte Nr. 118) dar, auf denen ein zu Boden sinkender Mann mit phrygischer Mütze von zwei Kriegern mit Waffen überschüttet wird.

Telegonos. Zum Mythos vom Kampf zwischen Vater und Sohn, die sich nicht kennen *[o. 570]*, bringt Gaidoz, *Folklore* 14, 307 Parallelen bei.

Telephos findet Pollak (Zwei Vasen aus der Werkstatt Hierons. Mit acht Tafeln und fünf Textabbildungen. Leipzig 1900) auf dem Innenbild einer Schale Hierons. Da aber eine von Pollak selbst erwähnte freie Wiederholung des Bildes die Namen Phanas und Empedion trägt, die nicht mit dem Herausgeber auf eine Genreszene bezogen werden können, so glaubt Hauser, Berl. phil. Wochenschr. 20, 1554, daß beide Namen aus einem unbekannten Mythos stammen, der auch auf dem Vb. Hierons dargestellt sei. Das Außenbild derselben Schale ist dagegen sicher auf *T.* zu beziehen. Es zeigt einen am Schenkel Verwundeten, der sich an den Altar eines Palasthofes geflüchtet hat. Allerdings fehlen Klytaimestra und Orestes; allein schon O. Ribbeck hatte beobachtet, daß auch in den Fragmenten des '*Telephus*' von Accius der Raub des Orestes nicht erwähnt werde, und daraus geschlossen, daß Aischylos, an den sich Accius seiner Ansicht nach eng anschließt, dies Motiv nicht gekannt habe. Hierin stimmt Hauser a. a. O. mit Pollak überein. Dagegen meint Jüthner, Wiener Studien 23, 1—5, daß gerade Aischylos die Wegnahme des Kindes

frei in den Stoff der *Kyprien* eingefügt habe und daß der Zug von hier aus auch in die Themistokleslegende (Thukyd. 1, 136) gekommen sei. J. hält es sonderbarerweise für undenkbar, daß ein so charakteristisches Motiv wie die Bedrohung des Orestes, nachdem es einmal in die Sage aufgenommen war, aus ihr wieder verschwinden konnte; er erschließt so zunächst für Accius — trotz des Schweigens der Bruchstücke — und dann natürlich auch für Aischylos, daß *T.* den Orestes auf den Altar mitnahm. Eher kommt ein zweites Bedenken Jüthners gegen Pollak in Betracht, der a. a. O. S. 16 vielmehr erst Sophokles als den Erfinder dieser Sagenfassung erklärt hatte; es beruht darauf, daß dessen '*Telephos*', wie schon Kaibel aus dem einzigen Bruchstück *δείφρουρος* geschlossen hat und auch Pollak anerkennt, ein Satyrdrama gewesen sei, also einer Gattung angehört habe, das nicht neue Mythenüberlieferungen zu schaffen pflege. Den naheliegenden Ausweg, daß Sophokles in einem anderen Drama, den '*Mysoi*', zuerst die Bedrohung des Orestes vorgetragen habe, hat sich Pollak selbst versperrt, indem er, wie schon Welcker vorgeschlagen hat, in Hyg. *f.* 100 einen Teil der Hypothesis dieses zweiten sophokleischen Dramas erkennt. In der Tat sind Thraemers Einwände ganz hinfällig, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Neuerung des Sophokles in diesem Drama, wie Pollak 25 meint, vielmehr darin bestand, daß er Parthenopaios als Begleiter des *T.* einführte, ferner diesen schon in der Heimat entsühnt und als willkommenen Helfer gegen Idas begrüßt werden ließ. Immerhin beruhen aber die Rekonstruktionen beider sophokleischer Dramen zu sehr auf Kombination, als daß aus ihnen eine Entscheidung über den Ursprung der Erfindung von Orestes' Bedrohung begründet werden könnte. Auch eine von Jüthner geltend gemachte Kunstdarstellung, aus der sich zu ergeben scheint, daß bereits vor 450 dieser Zug bekannt war, ist nicht vollständig entscheidend. Das Hauptbedenken gegen Pollak bleibt das vielumstrittene Scholion Aristph. *Ἀχ.* 332 *ὁ Τήλεφος κατὰ τὸν τραγῳδοποιὸν Αἰσχύλον, ἵνα τύχῃ παρὰ τοῖς Ἕλλησι σωτηρίας, τὸν Ὀρέστην εἶχε συλλαβών*, wo bekanntlich Vater eine Verwechslung von Euripides und Aischylos angenommen hat. Obgleich der Zusammenhang selbst diese natürlich von Pollak aufgenommene Vermutung zu begünstigen scheint, ist es doch bedenklich, in einer ohnehin strittigen Frage das Hauptzeugnis durch eine gewaltsame Textänderung in das Gegenteil zu verwandeln, und es spricht daher in der Tat, wie die Sachen jetzt liegen, die Wahrscheinlichkeit dafür, daß bereits Aischylos diesen Zug gekannt hat. — Die *T.*-

sage des Philostratos, die Robert auf dem kleinen Fries des pergamenischen Altars erkannt und als attalische Umformung des Mythos der *Kyprien* in Anspruch genommen und die später Thrämer, Pergamon 382 ff. durch Kombination mit einem von Tzetzes gelesenen Mythos vervollständigt und Schrader, A. Jb. 15, 97 ff. durch verbesserte Deutung und Anordnung der erhaltenen Bruchstücke weiter ergänzt und berichtigt hatte, versucht Brückner in einem Vortrag in der Berliner Archäol. Gesellsch., Dez. 1904 (vgl. Berl. phil. Wochenschr. 1905, 267 ff.) aus den politischen Verhältnissen, die nach der Schlacht bei Pydna herrschten, zu erklären. Seine Aufstellungen, die dazu führen, den Bau des pergamenischen Altars um etwa 20 Jahre hinunterzurücken, sind im einzelnen nicht sicher. Vgl. u. *[S. 626 'Tlepolemos']*.

Telesphoros ist, wie S. Reinach, *Rev. ét. gr.* 15, 343 ff. aus der Tracht schließt, ein (wahrscheinlich erst in der Kaiserzeit) aus dem Norden gekommener Gott. Der Name soll nicht griechisch sein; zweifelnd stellt ihn Reinach zu den thrakischen Namen auf *-poris*.

Tennes ist nach Usener, Sintfluths. 90 ff. ein Sonnen- und Sommergott: als solcher heißt er Sohn oder Liebling Apollons, wird von dem 'poseidonischen' Achilleus oder Acheloos erschlagen und landet auf Tenedos, das nach den weißen Augenbrauen der Morgenröte (Hiob 3, 9) Leukophrys hieß, weil die Einwohner den Aufgang des Lichtes zu beobachten pflegten. Die Aussetzung im Kasten gehört einem weit verbreiteten Legendentypus an, in dem der Aufgang des Lichtes allegorisiert wird. Eine unglückliche Verwechslung der karischen Chersonnes, auf der Kastabos, die Stadt der karischen Hemithea, lag, mit der thrakischen, gab U. Veranlassung, in beiden Heroinen Hypostasen derselben an der ganzen kleinasiatischen Küste vom Hellespont bis nach Karien verehrten Göttin zu sehen, die auch in Helle fortleben soll.

Terpon, den die Phallosinschrift von Antibes als *θεράπων σεμνῆς Ἀφροδίτης* bezeichnet und der gewiß ursprünglich nichts anderes als der Phallos selbst war, hat bekanntlich auch einem ithyphallischen Silenos den Namen gegeben. Den von Heydemann gegebenen Zeugnissen ist, wie Th. Reinach. *RA*. 34, 335 mit Recht bemerkt, die von Heydemann zwar gekannte, aber falsch gedeutete Schale Vulci-München mit der Darstellung eines Wein einschenkenden Silenos und der Unterschrift *Σιλανὸς Τέρπων· hεδὺς hοῖνος* hinzuzufügen.

Über *Teukros* und die Teukrer handelt in einem sehr gründ-

lichen Exkurs Degen, *De Troianis scenicis [o. S. 154]* S. 42 ff. Der Name (τυκ) wird als der 'Künstler' gedeutet (62). Diese schon von Curtius vertretene Etymologie scheint in der Tat besser als Ramsays (Ö. Jh. 8, Beibl. 89) Vorschlag, der den phrygischen Namen Πουκρος vergleicht. Nach Degen war *T.* seit alter Zeit in der Genealogie der echte Sohn des Telamon und seiner ehelichen Gattin Hesione; vergleichbar sind Palamedes, der ebenfalls Sohn einer Hesione heißt, und Prometheus; wie dieser und wie der ihm verwandte Atlas war nach dem Verfasser auch *T.* ursprünglich ein Titan. Als später ein vielleicht lokrisches Geschlecht sich in der Heimat des *T.* festsetzte und dessen Abkömmlinge entthronte, maßte es sich den alten Stammbaum an, indem es seinen Aias zum echten Sohn des Telamon, dagegen den *T.*, dessen Mutter Hesione nun eine Troerin wurde, zum Bastard machte (63). Nach dieser troischen Mutter soll später der Troer *T.* erfunden sein, dessen Name dann weiter nach D. zur Bezeichnung der Troer verwendet wurde. Zuletzt (47) wurde dieser troische *T.* ein Athener, indem er in der Sage von Xypete an die Stelle des Erichthonios *[S. 489]* trat. Daß er in Xypete nicht ursprünglich sei, behauptet mit Recht auch Crusius, Sitzb. Ba. AW. 1905, 776. Echte troische Teukrer leugnet Degen (49 ff.); lediglich infolge einer Vermutung hat Hdt. 5, 122; 7, 43 die Gergithen und 5, 13 die Paioner als Abkömmlinge der Teukrer bezeichnet (51) und diese letzteren 7, 20 nach Europa ziehen (53 ff.) und 7, 75 am Strymon wohnen lassen (52 ff.). Die letztgenannten Vermutungen verdienen ebenso wie die Ableitung des Volksnamens von der griechischen Titanenbezeichnung alle Beachtung; dagegen ist der troische *T.* schwerlich als eine späte Sagenschöpfung zu betrachten, wie es D. tut. Die Gestalt des griechischen *T.* gehört wahrscheinlich wie Telamon und Hesione schon der ältesten Schicht der troischen Sage, der lokrisch-thessalischen an (Hdb. 612 ff.); und auch in Dardanos mag der Name seit der thessalischen Kolonisation festsitzen *[o. S. 490]*. Ganz zweifelhaft ist aber, ob dieser dardanische *T.* so früh in der Dichtung vorkam; wahrscheinlich haben erst die Rhodier diese Gestalt und auch die des griechischen *T.* in der Weise ausgebildet, wie sie seitdem im Mythos erscheint (Hdb. 642). Es ist schwerlich ein Zufall, daß bei Hamaxitos, wo der kretische *T.* gelandet sein soll, sich ein in der Sage mit dieser Landung verbundenes Heiligtum des auch in Rhodos verehrten Apollon Smintheus befand und daß der Fluß bei Dardanos Rhodeios heißt.

Thamna, Göttin auf einer Inschrift von Topusko, *RA.* 39, 476 Nr. 216.

Zwei Typen von *Thamyris*darstellungen auf rf. Vbb. führt Hauser, Ö. Jh. 8, 35 ff. auf Polygnot zurück, und zwar den älteren (einmal bezeichnet *Θαμυρας*), in welchem der Sänger als Sieger erscheint, auf ein literarisch nicht bekanntes Votivbild, das Polygnot für Sophokles nach der Aufführung der gln. Tragödie gemalt habe, den anderen, wo dem geblendeten Sänger die Laute entfällt, auf die Nekyia in der delphischen Lesche (Paus. X, 30, 8).

Thasos 'rauh' (= *Δασύς*) ist nach Roßbach, N. Jbb. 7, 401 der halbtierische, stark behaarte Silen zu nennen, der auf Mzz. von Thasos ein Mädchen raubt. Vgl. DLZ. 15, 178 f.

Theios und Apollon auf einer phryg. Inschr. bezeichnen (nach A. Koerte, AM. 25, 431) zusammen jenes proteische Wesen, das sonst oft als Apollon, Ares oder Sozon erscheint. Dies Wesen konnte nach K., der *Ὅσιος Δίκεος* und *Ἥλιος Κύριος* (ebd. 434) sowie *Λητοίδης Σώζων καὶ Ἥλιος Βασιλεύς* (ebd. 444) vergleicht, in mehrere Personen gespalten werden.

Theos Ὕψιστος in Syrien ist von dem gln. Gott, der von den Hypsistariern im Pontos verehrt wird, zu trennen; letzterer ist durch das Judentum beeinflußt, während der syrische Gott der als Sonnengott gefaßte Adar ist, der verschiedenen Lokalgöttern gleichgesetzt wurde.

Theseus. Die Darstellungen von Theseus' Kampf mit dem *Stier* bespricht Benndorf, Ö. Jh. 1, 191 ff. im Anschluß an einen auf der Akropolis gefundenen Stiertorso, in dem er einen Rest des von den Marathoniern zwischen Poliastempel und Propylaien aufgestellten Weihgeschenkes (Paus. I, 27, 9 ff.) sieht. — Über das Minotaurosabenteuer ist bereits o. *[S. 147 ff.]* gehandelt und hier nur weniges nachzutragen. Zunächst ist eine Vermutung von de Sanctis zu erwähnen, der *Riv. di filol. cl.* 30, 103 das kretische Abenteuer des *Th.* als eine Hadesfahrt (vgl. Dieterich, Nek. 46 ff.) auffaßt. Das Labyrinth entspricht nach de S. dem Totenreich, aus dem niemand zurück kann; man hat es früh in einem Gebäude am Moerissee wiedergefunden, in Kreta aber hat es nie ein Bauwerk gegeben, das diesen Namen trug; lediglich weil Minos und Minotauros, d. h. Minos in Stiergestalt, ihren Zentralkult auf der Insel hatten, wurde auch das Labyrinth dorthin verlegt. Minotauros ist nach de S. der Menschen verschlingende Fürst des Hades, Ariadne die Unterweltskönigin. Wie in der anderen Sage von seiner Katabasis, in welcher Peirithoos erst nachträglich eingeführt

worden sein soll, ist *Th.* nach dem Verfasser ursprünglich in das Labyrinth hinabgestiegen, um die Hadeskönigin zu entführen. — Den schon in der Arch. Zeit. 1884, 77; 272 erwähnten, jetzt in Clieveden befindlichen und teilweise restaurierten römischen *Th.*-skphg bespricht ausführlich Robert, *JHSt.* 20, 86 ff. Die Hauptfiguren der Vorderseite sind Porträts, und zwar hat, wie R. aus der Inschrift auf dem Deckel folgert, eine Mutter, die ihren Sohn beklagte, sich unter dem Bilde der verlassenen Ariadne darstellen lassen. Man unterscheidet drei Szenen: Theseus und Minos im Gespräch vor und nach dem Kampfe mit Minotauros; zwischen beiden, für den Gedanken des ganzen Werkes nach R. die Hauptsache, aber äußerlich den geringsten Raum einnehmend, Ariadne von *Th.* verlassen. Auf dem ersten Relief wird *Th.* durch Honos und Virtus angetrieben, in den Kampf zu ziehen; anwesend sind auch Athena und Aphrodite, letztere (der Kultstatue im Tempel der Venus und Roma nachgebildet?) nicht mit Anspielung auf das Opfer, das *Th.* ihr vor seiner Abfahrt darbrachte, sondern um das erotische Element der Sage anzudeuten. Die zweite Szene erinnert an die Darstellungen zweier von G. Körte, *Strena Helbigiana* 164 ff. besprochener etruskischer Kunstwerke, eines Spiegels und einer Urne, die denselben Vorgang, ersterer allerdings unter Verwechslung des *Th.* und Herakles, darstellen. Während aber auf dem ersteren die dabei stehende Frau nach Körte, dem sich Robert zweifelnd anschließt, als Phaidra, auf dem letzteren nach R. vielleicht als Göttin Ariadne zu betrachten ist, muß auf dem römischen Skphg in ihr die Heroine Ariadne gesehen werden. Die beiden etruskischen Kww. hat Körte auf den '*Theseus*' des Euripides bezogen, in dem in der Tat ein Gespräch zwischen dem Helden und Minos vorkam, allein R. (95) sieht darin keine besondere Eigentümlichkeit des Dramas und findet, daß auch der verhältnismäßig freundliche Abschied, den Minos von *Th.* nimmt, durchaus nicht befremdlich sei, da doch der König über die Tötung des fürchterlichen Bastards seiner Frau sehr froh gewesen sein müsse. — *Th.* und Ariadne auf Naxos stellt in mehreren Szenen ein rf. attisches Vb. dar, das um 450 gefertigt, in Kamarina gefunden ist und von Rizzo, *Mon. ant. ARL.* 14, 5 ff. veröffentlicht wird. Aphrodite erscheint hinter der eben aus dem Schlaf erwachten Ariadne, der Dionysos von vorn naht, während ihr Eros heranfliegend einen Kranz aufsetzen will. Rechts davon treibt Athena *Th.* an, Ariadne zu verlassen, sie drückt ihm einen Kranz auf den Kopf, mit dem geschmückt er auf einer weiteren Darstellung die Schiffsleiter besteigt. Eine

ähnliche Erzählung bietet Sch. λ 321 mit der *subscr.* Pherekydes: doch erscheint hier Athena dem *Th.* im Schlaf, und Dionysos selbst schenkt der Ariadne den Kranz, der dann an den Himmel versetzt ist. Den letzteren Zug hält R. für hellenistisch; er glaubt, daß in der Erzählung des Scholiasten zwar der Kern auf den genannten Logographen zurückgehe, daß aber jüngere Züge eingemischt sind, die jetzt mit Hilfe des diese Version zum ersten Mal darstellenden und deshalb mythologisch wichtigen Vb.s von Kamarina ausgeschieden werden können. Am nächsten steht ein rf. Berliner Vb. (55 Fig. 18), das ebenfalls Athenas Eingreifen zeigt, aber hier gehorcht ihr *Th.* widerwillig, und Dionysos muß sich der Ariadne mit Gewalt bemächtigen.

Thetis war nach Reitzenstein, Hermes 35, 85 ursprünglich nicht Meergöttin; vgl. Hdb. 618. Über die Sage s. o. *[592]*.

Thoas der 'Stürmende' ist nach Usener, Sintfluths. 106 ein Ausdruck für den winterlichen Dionysos, dessen Sohn er bei Apollon. Rhod. heißt. Die Sage von seiner Aussetzung ist nach Usener eine Parallelform der Legende von der Anschwemmung des Dionysos im lakonischen Prasiai; als winterlicher Gott ist *Th.* auch König des kalten Taurierlandes geworden. Die Sage von der Rettung des *Th.* nach Sikinos hat (Usener ebd. 149) eine Parallele an der auf derselben Insel lokalisierten Sage von der Rettung des Koiranos, dessen Name nach Usener aus der appellativen Bezeichnung des 'stürmenden Gottes' geschöpft ist.

Titanen. Über Kaibels Hypothese s. o. *[S. 26]*.

Tityos ist nach S. Reinach, *RA.* 1903 [1], 175 ursprünglich eines gewaltsamen Todes, vielleicht durch den Blitz, gestorben. Durch Mißverständnis eines Gemäldes, das seine Leiche von Aasgeiern angefressen darstellte, soll der in der *Odyssee* erst eben in der Entstehung begriffene Mythos sich erklären, daß in der Unterwelt Geier an seiner Leber nagen; zu einer ewigen Strafe soll erst Vergil das Nagen des Geiers gemacht haben, indem er die Leber sich immer erneuern ließ. Letzteres ist m. E. schwerlich richtig, da schon die kurze Andeutung von *T.*' Strafe in der *Odyssee* nur dann verständlich ist, wenn die Leber als immer nachwachsend vorgestellt wird; allein auch die Geier sind im Mythos auf andere Weise zu erklären, als Reinach will; vgl. Hdb. II 1018 ff.

Die Warnung, die *Tlepolemos* an seinen Halbbruder schickt (Philostr. *her.* 157, 7 K), hat, wie Brückner in dem o. *[S. 622 'Telephos']* erwähnten Vortrag zeigen will, ein gutes Verhältnis zwischen Pergamon und Rhodos zur Voraussetzung. Nun haben

zwar zeitweilig Differenzen zwischen beiden Mächten in den Jahren 189—169 bestanden; sie gehörten aber doch zu demselben durch die Römer geschaffenen Staatensystem, waren zu gegenseitiger Höflichkeit verpflichtet, und gewiß verhinderte nichts es dauernd während dieser Zeit, die durch den Mythos selbst nahegelegte Freundschaft zwischen den beiden asiatischen Heraklessöhnen sich durch eine Warnung des *T.* betätigen zu lassen. Ebensowenig ist es glaublich, daß der attalische Mythos (Philostr. 157, 26 K.) die Arkader als ungeschickte Schiffer deshalb stranden ließ, um ihren Nachkommen zu schmeicheln, einem wichtigen Glied des achaiischen Bundes, mit dem nach Br. die Pergamener seit der Schlacht bei Pydna in gutem Einvernehmen standen. Was endlich den Aressohn Haimos und Istros' Söhne Heloros und Aktaios anbetrifft, so vermutet Br., daß Eumenes II. nach der Schlacht bei Pydna ihre Hilfe gegen die Gallier gebrauchte, sie aber vorher, als in Thrakien der makedonische Einfluß überwog, nicht hätte erhalten können. Mir scheint nicht einmal das erweislich, daß diese Bundesgenossen des Telephos in dem pergamenischen Mythos wirklich als Europäer gedacht waren; beachtenswert ist jedenfalls die Vermutung von Thraemer 386, daß die Pergamener die Myser wie Artemidoros und Strabon von den Moesern herleiteten und deshalb den mysischen Bundesgenossen ihres mythischen Königs Namen und Väter gaben, die an den Haimos und das Donauland erinnerten.

Dem *Totoes*, dem thrakischen Schlafgott, ist laut der Inschrift ein von Perdrizet, *BCH.* 22, 350 f. neu publiziertes seltsames Relief dediziert, das einen mit Krallenfüßen versehenen, mit drei Schlangen umwickelten Esel darstellt, aus dessen Rücken ein weiblicher Kopf herauswächst. Am Boden, aus dem zwei Dolche hervorstehen und vielleicht Flammen emporschlagen, kriecht ein Skorpion. An gnostischen Einfluß ist schon der Zeit wegen, der das Denkmal angehören muß, nicht zu denken; nach dem Herausgeber handelt es sich vielleicht um die bildliche Darstellung eines Traumes.

Daß *Triptolemos* nicht, wie J. Harrison und O. Kern aus einem hinfälligen Grunde gefolgert hatten, ursprünglich bloß Sämann und Verbreiter des Getreides, sondern auch Erfinder des Pfluges war, weist O. Rubensohn, AM. 24, 59 aus einem kumanischen Vb. in Paris (ca. 450) und aus einem von ihm herausgegebenen boiotischen Vb. in Berlin (ca. 400) nach. Letzteres zeigt die Szene, wie Demeter ihrem Schützling die Ähren überreicht; dieser steht wie auf dem großen eleusinischen Relief, trägt aber in der linken Hand den Pflug.

Über die *Tritopatores* als Windgötter handelt Eitrem, 'Die göttl. Zwill.' (*Vidensk. skr.* II), 60 f. Er glaubt, daß ihrer ursprünglich nur zwei waren und daß man nur des mißverstandenen Namens wegen ihnen einen dritten Bruder hinzugefügt habe. — Als *T.* sind nach Furtwängler, Sitzb. Ba. AW. 1905, 433 ff. die bisher auf den dreileibigen Typhon bezogenen drei Dämonen mit Schlangenleibern vom Giebel des Porostempels der Akropolis zu fassen. Die Flügel deuten auf Windgeister, die, weil sie in der Erde hausend vorgestellt werden (Hdb. 845 ff.), zugleich Schlangenleiber erhalten. Solche Windgeister waren die *T.*, die auch als echt attische Gestalten zu Zeus, Athena, Hermes und der Burgschlange (Erichthonios?), den übrigen von F. an den Ostgiebel des Tempels gesetzten Gestalten, durchaus passen. Vgl. o. *[S. 346]*.

Troilos' Tod vor den Augen des Priamos und der Hekabe, Rest eines klazomenischen sf. Vb.s, erste Hälfte des VI. Jahrhunderts, AM. 23, T. VI, besprochen von Zahn ebd. 38 ff.

Trophonios: vgl. o. *[385 'Agamedes']*.

Tyche (Fortuna). *Zum Kultus:* Über *T.* als Göttin kleinasiatischer Städte handelt Maaß, Tagesgötter *[o. S. 297]*, 240 ff. aus Anlaß einer Silberstatuette aus Macon, in der er die *T.* der phokaiischen Kolonie Massalia erkennt. — Nach Thulin, Rh. M. 60, 256 sind zwei verschiedene Arten von Schicksalsgottheiten der Etrusker zu unterscheiden: 1. die in Rom der Minerva *[o. S. 560 'Minerva']*, in Praeneste der Fortuna gleichgesetzte Teϑum, die Mutter der Uni-Iuno und des Tina-Zeus; 2. *Cilens*, *Favores*, die Kinder des Tina-Iuppiter, bei Mart. Cap. (*Pales et*) *Favor Iovis filii*, bei Seneca *dei Involuti*, in Praeneste *Fortuna Primigenia* und allmählich mit der anderen dortigen Fortuna verschmolzen. — *Entwicklung der Vorstellung von T.*: H. Meuß *T.* bei den attischen Tragikern. Hirschberger Progr. (Nr. 197 des Katalogs) 1899 will beweisen, daß *T.* nur bei Aischylos und Sophokles als Göttin auftritt, und zwar nur in dem Sinne der guten, Glück spendenden Macht; sie steht als solche der Nike nahe. Außerdem kommt bei beiden Tragikern *T.* häufig als Abstractum, und zwar im indifferenten Sinn als Schicksal, aber fast immer ohne Beziehung auf das zufällige Eintreten vor. Nur Sophokles hat aus besonderen Gründen (8), um den leichtfertigen Charakter Iokastes (*OT.* 977) und des Boten in der Antigone (1158) zu zeichnen, τύχη im Sinne des blind waltenden Zufalls angewendet. Häufig findet sich diese Bedeutung bei Euripides (16 ff.), bei dem sie die alte Glücksgöttin absorbiert und der ebenso wie die übrigen jüngeren Tragiker (14 ff.) den

Übergang zu einer Periode bezeichnet, die, weil sie an der Weltleitung durch die alten Götter zweifelt, aber diese doch nicht ganz fallen läßt, neben und sogar über sie eine von sittlichen Motiven unbeeinflußte, unpersönliche Potenz, die *T.*, als Ursache von Glück und Unglück einsetzt. In Athen ist der *T.*kult jung; in der Formel *ἀγαθῇ τύχῃ* soll (16) wie bei Aisch. *Ag.* 755 die Bedeutung ursprünglich rein sachlich sein. Diese Sätze leuchten nicht vollständig ein (vgl. Hdb. 1086, 3); aber als Stoffsammlung wird die Untersuchung, die der Verfasser selbst als Vorarbeit bezeichnet, nützlich sein. — Über Cäsars Vorstellung von der Fortuna handelt W. Warde Fowler, *Cl. Rev.* 17, 153 ff. In Cäsars eigenen Schriften findet sich nach dem Verfasser die Vorstellung von seinem besonderen Glück nur schwach angedeutet, aber die Zeitgenossen haben in ihm allerdings unter dem Eindruck seiner Erfolge einen besonderen Günstling der personifizierten, wenngleich schwerlich vergötterten Fortuna gesehen. Polybios hat, wie derselbe Forscher (ebd. 445 ff.) nachzuweisen versucht, das Wort *τύχη* bald in einem weiteren philosophischen Sinn gebraucht, in dem es das gesamte Weltgetriebe, namentlich so weit es sich der wissenschaftlichen Erkenntnis entzieht, bezeichnet, bald in einer beschränkteren, mehr volkstümlichen Bedeutung, in der es sich auf die Wechselfälle des menschlichen Lebens bezieht. Daß er dem Zufall eine besonders große Bedeutung zuschrieb, ist nach dem Verfasser nicht anzunehmen; im Gegenteil, bei der Erklärung historischer Erscheinungen läßt er ihm möglichst wenig Spielraum. Aber anderseits ist es keineswegs sicher oder wahrscheinlich, daß er an eine göttliche Weltregierung glaubte; nirgends stellt er sie als Ursache in Rechnung. Ausdrücke wie *θεός τις* und *δαιμόνιον* betrachtet der Verfasser lediglich als natürliche Rückfälle in die volkstümliche Ausdrucksweise. — ***Epikleseis:*** Die Sage von der Stiftung des Tempels der Fortuna ***Muliebris*** an der *via Latina* ist nach Otto, Philol. 64, 193 zwar durch politische Tendenzen bestimmt, knüpft aber an das Ritual eines alten Frauenfestes an. Mit dem Sieger über die Volskerstadt Antium wurde die Sage verknüpft, weil das Heiligtum von dem der Fortuna zu Antium filiiert war. — Fortuna ***Primigenia.*** Carter, *The Cognomina of the Goddess 'Fortuna'* (*Transact. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc.* 31, 1900, 60 ff.) nimmt an, daß Fortuna *Pr.* in *colle* in den *Fasti Venusini* zum 25. Mai ein Versehen für *F. publica populi Romani in colle Quirinali* ist, die nach den *Fasti Caeretani* und *Esquilini* an diesem Tage verehrt wurde; die *Pr.* wurde nach dem Kalender der Arvalbrüder

vielmehr am 13. November gefeiert. Daß nicht etwa auch die *F. publica p. R.* den Namen *Pr.* führte, wie seitdem noch Wissowa, Hdb. S. 210 f. angenommen hat, folgert C. daraus, daß eine der drei am Quirinal verehrten Fortunen, nach denen die ganze Gegend *ad tres Fortunas* genannt wurde, *F. publica Citerior in colle* hieß; denn diese wird gewöhnlich und auch von C. der von Ov. *F.* 4, 375 f. genannten, die ihren Festtag am 5. April hatte, gleichgesetzt; es hätte also auf dem 'Collis' drei Fortunae gegeben, und deshalb hätte nach C. nicht eine von ihnen durch ein komparativisches Beiwort ausgezeichnet werden können. Entscheidend ist dieser Grund schon deshalb nicht, weil häufig zur Bezeichnung von Gebäuden einmal üblich gewordene Namen auch dann noch in Gebrauch bleiben, wenn die Bezeichnung nicht mehr berechtigt ist. — Fortuna *Pr.* erscheint als Tyche *Πρωτογενής* auf einer Inschrift von Itanos *BCH.* 24, 238 f. — Cooks Vermutungen über die Fortuna *Pr.* sind o. *[S. 374]* mitgeteilt worden. — *Zur Kunstmythologie*: Fortuna *tiene con la sinistra il Cornucopiae e con la destra il timone poggiato al suole*: pompejan. Wb., *Not. d. sc.* 1899, 494.

Typhon. Über die Zusammenstellung *T.*s mit Loki ist o. *[S. 60]*, über die *T.*-Episoden bei Hesiod, Pind. und in Aisch. *Προμ.* o. *[S. 141]* gehandelt. — Dussaud, *Hist. et rel. des Nosairis*, Paris 1900 setzt Typhon mit Recht dem בעל צפון (Hdb. 409) gleich, deutet aber diesen Namen irrig als 'Herrn von Sophene', d. h. der armenischen Landschaft oberhalb Mesopotamiens. In Wirklichkeit haben die Westsemiten den Namen als 'Herrn der Finsternis', zugleich aber auch als 'Herrn des Nordens' und als 'Herrn der Schlange' gedeutet. — Die *T.*sage bei Apd. 1, 39 ff. hat Robert auf ein Gedicht zurückgeführt; R. Holland, Philol. 59, 349 glaubt bei anderen Schriftstellern, besonders bei Nikandros, aus dessen viertem Buch Ant. Lib. 28 diese Sage erzählt (vgl. auch Ov. *M.* 5, 319 ff.; 348 ff.). und bei Nonn. *Dion.* 1 u. 2 Spuren desselben Gedichtes zu erkennen, durch deren Vergleichung er einzelne Züge ergänzen zu können hofft. Schon der Ausgangspunkt der ganzen Kombination scheint mir unsicher. Bei Apollodor 1, 41 ff. kämpft Zeus nicht weniger als sechsmal mit Typhon: an einer ungenannten Stelle (wahrscheinlich vom Himmel aus), am Kasios, wieder vom Himmel her, am Berge Nysa, in der Gegend des thrakischen Haimos, endlich in Sizilien, wo er den Aitna auf den Giganten schleudert. Diese Häufung scheint durch die ziemlich äußerliche Zusammenfügung mehrerer Sagenfassungen, in denen nur je eine oder zwei Örtlichkeiten genannt waren, entstanden zu

sein — fünf Versionen glaubt Laudien, *Studia Ovidiana*, Greifsw. Diss. 1905, 22 unterscheiden zu können —; wenn wir auch natürlich nicht sagen können, daß ein Dichter eine derartige Kontamination nicht habe vornehmen oder wiedergeben können, so macht doch der ganze Bericht gewiß eher den Eindruck, als sei er innerhalb der mythographischen Literatur entstanden. Läßt sich in den übrigen Teilen des apollodorischen Berichtes die Sagenklitterung nicht mit derselben Wahrscheinlichkeit nachweisen, so ist es doch immerhin bedenklich, in einer derartigen Version noch Spuren eines bestimmten verlorenen Gedichtes wiederzuerkennen. Hollands Versuch scheint mir aber auch deshalb aussichtslos, weil *[o. S. 175]* aus den übrigen Überlieferungen sich eine Klasse, hauptsächlich durch Nikandros und Ovid vertreten, absondert, deren Bericht sich in den wesentlichsten Punkten von dem des Apollodor unterscheidet. Die Fassungen dieser Klasse hätten also unter allen Umständen ferngehalten werden müssen; aber auch Nonnos, der näher zu Apollodor steht, weicht von ihm in vielen Einzelheiten ab; er nennt z. B. Kadmos statt Hermes, und es ist daher sehr bedenklich, ihn zur Ergänzung des apollodorischen Berichtes zu verwerten. Auch im einzelnen sind die Aufstellungen des Verfassers, insbesondere seine natursymbolischen Deutungen, nicht überzeugend; daß in der ursprünglichen Sage der Neilos, wohin sich die vor dem Unhold fliehenden Götter flüchten, der Götterstrom und *T.* der Winterriese gewesen sei, bei dessen Anbruch die Vögel in sonnige Gegenden entweichen, ist nicht glaublich. — Bei Eur. *Ἡρ.* 1271 ist von Kämpfen des Herakles gegen *τρισωμάτους Τυφῶνας* die Rede. Allgemein hat man damit die drei schlangenleibigen Dämonen von einem der Porosgiebel der Akropolis zusammengebracht (außer dem im Hdb. 499, 1 [u. Ntr.] Angeführten ist jetzt zu vergleichen Wiegands monumentale Publikation 'Die archaische Porosarchitektur der Akropolis zu Athen' 1904) und angenommen, daß Herakles, den ein anderes Giebelbruchstück dieses Tempels im Kampf gegen Triton zeigt, nachher auch den *T.* besiegt habe. Demgegenüber hatte Lechat, *Mélanges Weil* 249 ff., der beide Bruchstücke demselben Giebel zuweist, die Vermutung ausgesprochen (270), daß *T.* lediglich als Zuschauer dargestellt war, weil er ein bequemes Gegenstück zu Triton abgab. Dies bekämpft Furtwängler, Sitzb. Ba. AW. 1905, 433; seiner Ansicht nach gehört der Triton in den Westgiebel, der '*T.*' dagegen in den Ostgiebel, in dem Gottheiten von der Akropolis standen. Aber auch Furtwängler glaubt nicht an die Wiedergabe eines Kampfes zwischen

T. und Herakles; er bestreitet, daß der letztere auf dem Ostgiebel dargestellt war, und meint, daß die milden Gesichter der drei Dämonen eher an wohltätige Dämonen als an den kämpfenden Unhold denken lassen. S. o. *[626]*.

Veiovis. Die antike Deutung 'kleiner Iuppiter' (Fest. *exc.* 379, 4), die sich aber mit Wissowa, Hdb. 191, 5 nach Ov. *F.* 3, 437 aus der jugendlichen Bildung der Statue erklären läßt, hält Frazer, *Lect. on the Early History of the Kingship [S. 39]* 203 für etymologisch richtig. Eine andere Form des kleinen Zeus soll Iulus sein; das sich von diesem ableitende Geschlecht, das ursprünglich in Alba zu Hause war, verehrte deshalb den *V.* — Vgl. über *V.* auch u. *['Zeus' S. 635]*.

Daß *Vesta* in Aricia einen alten Kult hatte, folgert Cook, *Cl. Rev.* 16, 1902, 376 ff. aus dem dortigen ewigen Feuer und aus der kleinen runden Altarbasis. *V.* wurde hier der Diana gleichgesetzt. Zum Kult der *V.* gehört der Rex, wie der *βασιλεύς* zum Kult der Hestia; daher ist nach C. auch der 'König' von Aricia ursprünglich Priester dieser Diana Vesta gewesen. Den ersten Teil dieser Aufstellungen billigt Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship [o. S. 39]* S. 18, der Diana als Göttin des Eichwaldes von Nemi faßt und ebd. 209 aus den verkohlten Eichenholzscheiten des römischen Vestatempels folgert, daß das ewige Feuer bei den Römern und schon bei den Indogermanen (vgl. über die keltische Brigit ebd. 225) mit Eichenholz unterhalten wurde. — *Kult der Vesta. Vestalinnen:* Itala Santinelli, *Alcune questioni ai riti delle vergini Vestali* (*Riv. di fil. cl.* 30, 255) gelangt zu folgenden Ergebnissen: der *V.*tempel war trotz der Behauptung Ovids *F.* 6, 255 ff., der ihn selbst gesehen haben will, Männern unzugänglich, wie schon Jordan annahm; eine Ausnahme bildete jedoch der Pontifex Maximus, der als oberster Aufsichtsbeamter alle Räume betreten durfte. Frauen hatten zu dem Tempel Zutritt, jedoch nur aus Anlaß der großen Reinigung im Juni; daß es etwas ganz Exzeptionelles ist, die Säuberung eines Heiligtums zu Opfern zu benutzen, wird weder in dieser Arbeit noch bei Wissowa, Hdb. 143 genügend hervorgehoben. Mit Recht wird dann von It. Santinelli 263 ff. die Beziehung von Hor. *c.* III, 30, 8 f. auf die *sacra Idulia* und speziell auf das Opfer an den Iden des März (Io. Lyd. *mens.* 4, 36) abgelehnt (vgl. Wissowa, Hdb. 445, 3). Zum Schluß äußert I. S. (266 ff.) die Vermutung, daß die erst bei christlichen Schriftstellern erwähnte *Cultura draconis* der von Ail. *n a* 11, 16 und Prop. IV (V), 8, 14 genannten lanuvinischen Zeremonie

(Hdb. 800, 4; 808, 20) entspreche. — In dem interessanten Aufsatz: *La condizione giuridica delle Vestali* (*Riv. di fil. cl.* 32, 63 ff.) versucht I. S. nachzuweisen, daß die Vestalin ursprünglich nicht, wie allgemein aus dem jugendlichen Alter der *Virgo capta* geschlossen wird, als Tochter des Pontifex Maximus galt, sondern als dessen Frau. Es wird dies einerseits daraus gefolgert, daß die Vestalin bei ihrem Amtsantritt als Kriegsgefangene behandelt wird, wie die Ehefrau nach indogermanischem Recht (78 f.), anderseits aber daraus, daß die *manus* des Pontifex gerade soweit reicht, wie die des *pater familias* über seine Ehefrau (76). Die juristischen Vorrechte der Vestalinnen sind nach I. S. sekundär, vielleicht (81) unter etruskischem Einfluß aufgekommen. Mit diesen Ergebnissen berührt sich z. T. Frazer, *Lectures on the Early History of the Kingship* 222, der in den Vestalinnen die Töchter des Königs sieht. Sie sollen als Vermählte des Feuergottes gegolten haben, wie die peruanischen Vestalinnen (227) als Gemahlinnen des Sonnengottes; daraus erklärt Fr., daß *V.* immer Mutter, nicht Jungfrau wird. Eine der Vestalinnen soll (233) schließlich ihres Vaters Nachfolger geheiratet haben.

Vidasus auf einer Dedikationsinschrift aus Topusko, *RA.* 39, 476 Nr. 216.

Virbius, den Sauer (Roscher, ML. I, 2684) für dem Asklepios verwandt, für die heilkräftige Sonne gehalten hatte, ist nach Wissowa, Hdb. 200 wahrscheinlich ein bei der Entbindung hilfreicher Dämon. Frazer hatte früher in ihm einen Wald- und Baumgeist, den man als Sonnengott fassen konnte, vermutet, weil die Sonnenkraft in dem wärmespendenden Holz niedergelegt zu sein schien. Neuerdings (*Lectures on the Early History of the Kingship [o. S. 39]* S. 24 ff.; 153 f. u. ö.) sieht er in ihm auf Grund von Serv. V *A* 7, 761 den alten Kultgenossen Dianas, den Mann oder Geliebten der Haingöttin (Diana Nemorensis), der sich in dem Rex Nemorensis verkörpern sollte. Nach Cook, *Cl. Rev.* 16, 372 b f. war *V.* vielleicht der Gott des Flusses von Aricia; C. schlägt bei Vib. Sequ. 20, 5 Oberl. vor: *V. lacu Aricino* (für *Laconices*), *ubi Hippolytum Aesculapius arte medicinae reddidit vitae.* Als Stromgott wird *V.* nach C. auf einer Stele von Nemi, durch Fische, Fischschuppen und Wasserpflanzen charakterisiert.

Den Namen *Vica Pota* (Sen. *apoc.* 9; vgl. Cic. *leg.* 2, 28) deutet Ch. Hoeing, *Am. Journ. of Phil.* 24, 323 ff. als 'Volksherrin' (vgl. Skr. *viçpatnī*; altpreuß. *Waispattin*); er meint, daß Claudius die Göttin der Göttermutter gleichgesetzt habe. Allein wir haben

wohl von zwei anderen Deutungen der Vica Pota — als Victoria und als Göttin von *Victus* und *Potus*, nicht mit Recht von Hoeing bezweifelt — Kunde, dagegen nicht von einer Auffassung, die in ihr die Herrin des Volkes gesehen hätte; diese Erklärung des Namens würde auch in Widerspruch zu dem stehen, was sonst über die ältesten römischen Gottheiten bekannt ist.

Winde. Stengel, Hermes 35, 1900, 627—635 zieht seine frühere Ansicht zurück, nach der die Windopfer ursprünglich phoinikisch waren, und erklärt den chthonischen Charakter vieler Windopfer, für die er Belege beibringt, damit, daß man sich im Sturm die Seelen Gestorbener aus der Unterwelt heraufkommend und durch die Lüfte ziehend dachte.

Xanthos, der in der Apaturienlegende von Melanth(i)os erschlagen wird, ist nach Usener, Rh. M. 53, 366 der Sonnen- und Sommergott, der dem Nacht- und Wintergott erliegt.

Zagreus s. o. *[459; 474].*

Zeus [vgl. 535 Iuppiter]. I. *Grundbedeutung. Z.* als Himmel. Die Zeugnisse sammelt A. Stoddard Cooley, *Proc. Am. Phil. Assoc.* 32 S. CXL ff. Ebd. 33 S. LXV ff. spricht derselbe Verfasser über *Z.* als Luft, als Sonne, als Blitz und als Weltall. — Nach Frazer war *Z.* ursprünglich eine Wald- und Baumgottheit. Der Priester, der als seine Verkörperung galt, ward ursprünglich jährlich getötet, damit das *numen* in einem schwächlichen Körper nicht schwach werde; später ließ man ihn so lange leben, bis ein Stärkerer kam. Derselbe Waldgeist lebte aber nach Fr. auch in dem Zweig, den der Kämpfer um das Priestertum pflücken mußte und der nach Fr. ebenso wie der von Aeneas gepflückte Zweig ein Mistelzweig war, fort: da das Leben des Eichengeistes in diesem saß, konnte niemand, der ihn nicht gebrochen hatte, den 'König' töten. Bei dem Johannisfeuer in dem Wald von Aricia ward ursprünglich der 'König' verbrannt. Der Mistelzweig heißt golden, weil die Eiche und in noch höherem Grade die auf ihr wachsende Mistel als Verkörperung der Sonne galten; aus demselben Grunde suchte man durch Feuer von Eichenholz die Sonnenwärme zu verstärken und nannte den in der Eiche sitzenden Gott 'den Leuchtenden'. — S. gegen diese Vermutungen Cook, *Class. Rev.* 16, 1902, 370 ff. Nach C. hat der goldene Zweig bei Vergil, der wahrscheinlich dem Mistelzweig der Schätzesucher nachgebildet ist, mit dem Zweig in Aricia gar nichts zu tun. Der 'König' von Aricia war ursprünglich der oberste Beamte des latinischen Bundes, welcher der dort am Bundesheiligtum verehrten Vesta *[o. S. 632 das.]*

Opfer darbrachte und den man, um der 'Superannation' des Priesters vorzubeugen, zwang, von Zeit zu Zeit mit einem eventuellen Nachfolger auf Leben und Tod zu kämpfen. Er entspricht dem römischen Rex, der eine ähnliche Zeremonie, das Regifugium, aber bloß symbolisch durchmachen mußte, und der auch mit dem Vestakult zu tun hatte. In einer Reihe von Aufsätzen, die sich durch den 17. und 18. Band der *Cl. Rev.* und den 15.—18. Band des *Folklore* hinziehen und die neben vielem Falschem auch eine Reihe beachtenswerter Kombinationen *[vgl. o. S. 374]* enthalten, entwickelt Cook dann seine mit Frazer in der Hauptsache übereinstimmenden und durch ihn angeregten Theorien. In Dodona, Halikarnassos, Kreta, in der Ammonoase und an anderen Kultstätten (*Cl. Rev.* 17, 174 ff.; 268 ff.; 403 ff.) will er einen Kult des als Sonne (*Folklore* 15, 269 ff.; 305 ff.), Himmel, Erde und Wasser verehrten *Z.* an der Eiche nachweisen. Die Beziehung des *Z.* zum Herde wird (*Folkl.* 15, 310) aus dem Glauben erklärt, daß das Feuer die Sonne darstelle. Der Priester des *Z.* galt als Inkarnation des Gottes. So wurde *Z.* (*Cl. Rev.* 18, 364) auch von den alten Silvii verehrt. Reste der Menschenopfer, die diesem Gott einst fielen, sollen die *oscillatio* der *feriae Latinae* und das Opfer des *bestiarius* sein, dessen Blut dem Iuppiter Latiaris dargebracht wurde. Durch Pelasger ist der Eichenzeus wahrscheinlich nach Italien übertragen worden, wo Cook ihre Spuren bei den Etruskern und den Aboriginern, den alten Bewohnern Latiums, findet. Die Aruspices sollen ursprünglich die Deuter der an den heiligen Eichen geschehenen Wunderzeichen gewesen sein; das wird aus einer Glosse Hesychs gefolgert, die C. so herstellt (*Cl. Rev.* 18, 361): *ἀρ[ο]σπίκες· δρύες ἐπικεκομμέναι.* Die Lucumones waren nach C. irdische Vertreter des Iuppiter, dessen Kostüm sie trugen. Iuppiter ist jedoch nach C. erst durch die Italiker eingeführt worden; die vorher in Latium ansässigen Latiner verehrten als Himmelsgott Ianus. Nur zwei Nebenformen des Iuppiter sind Mars und Quirinus, welchen letzteren der Verfasser mit Veiovis (umbr. Vofio) identifiziert. Überall herrschte auch in Italien die Vorstellung, daß der Gott sich in einem Menschen verkörpere; nicht allein, daß Diktatoren und Triumphatoren die Tracht des Zeus trugen, sondern selbst die Bezeichnung Cäsars, der schon als Iulius ein Mensch gewordener Iuppiter war, als Iuppiter erinnert an den alten Glauben. — — II. *Feste*: Die *Diasia* waren nach Jane Harrison, *Prolegom. to the Study of Gr. Relig.* 12 ff. ursprünglich nicht dem *Z.*, sondern dem als Schlange gedachten Meilichios, der erst später dem

Göttervater gleichgesetzt wurde, geweiht. Der Name *Διάσια* soll bedeuten *Ceremonies of imprecations*, abgeleitet von *δῖος*, das J. Harrison mit Neil zu *dirus* stellt und das einfach 'religiös', 'magisch' bedeutet haben soll. Das ist unwahrscheinlich, da die Festnamen auf *-άσια* von Götternamen herkommen (*Ἡράσια*, *Ἡμεράσια* usw.). Das lange *ι* der ersten Silbe läßt sich unschwer durch Kontraktion erklären; **ΔιϜιάσια* wäre gebildet wie *Κορ-ιάσια*. Ebenso irrt J. Harrison, wenn sie meint, *Διὸς κώδιον* sei ein altes Mißverständnis für das einmal bei Eustath. *χ* 481 überlieferte *δῖον κώδιον*, was wiederum 'Zauberfell' oder 'Sühnefell' bedeutet haben soll; vielmehr ist *Δῖον* einfach als *Δίιον*, d. h. als Adjektiv von *Ζεύς* zu fassen, wie dies auch Eustath. selbst tut. — — III. ***Kultstätten***: Das ***kretische*** *Z.*grab erklärt sich nach Evans, *JHSt.* 21, 119 ff. aus den alten Baitylien, in denen man den Gott wohnend glaubte. Da nach E. auch die Grabsteine als Wohnung der Geister der Verstorbenen galten, sollen die Kreter in dem *Z.*baityl ein Grabmal ihres *Z.* gesehen haben. — Als *Z.*, nicht als Mondgott, ist nach O. Roßbach, N. Jbb. 7, 409 der Gott der Mzz. von ***Zeugma*** in Kommagene zu bezeichnen. — — IV. ***Epikleseis:*** Über *Z. Ἄγγελος* s. u. *[641]*. — *Z. Ἅγιος Βεε[λβ]ωσωρος* (überl. *Βεεδκωσωρος*) *καὶ Ἥλιος*: Inschr. gefunden nahe Dscherasch (Gerasa), *RA.* 41, 451 Nr. 15. Nach Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.* 5, 15 ff. ist der Gott ein dem *Z.* angeglichener Sonnengott, der nach seiner Kultstätte (Bostra, Bosra?) genannt ist. — Z. *αἰολοβρόντας* ist nach Usener, Rh. M. 53, 347 der 'Blitzdonnerer'. — In dem *Z. Ἄμμων* der Oase lebt nach H. Meltzer, Philol. 63, 186 ff. der Götze eines Wüstenstammes, vielleicht die ursprünglich hier verehrte Ahnenseele eines Berberfürsten, fort. Dieser (214) wurde zunächst verdrängt durch einen im Grunde nicht viel höher stehenden, in einem kegelförmigen Stein hausenden Gott Baʿal Ḥamman, dessen Name (210) 'Herr der Steinaufsätze' einen Fetisch bezeichnete. Noch Curt. IV, 7, 23, der nach der Ansicht des Verfassers die gemeinsame Quelle, Kallisthenes, besser wiedergibt als der von E. Meyer und Pietschmann vorgezogene Diod. 17, 50, nennt das Bild des Oasengottes *umbilico maxime similis;* als einen Stein faßt M. auch Diodors *ξόανον*. Der semitische Gott war jedoch, als er nach der Oase gelangte, nach dem Verfasser bereits vom Pharaonenlande aus beeinflußt und wahrscheinlich um das Widdersymbol bereichert worden. Als die Ägypter sich in der Oase festsetzten, wurde der Gott des Handelsvolkes dem ursprünglich bäurisch-ithyphallischen, damals aber zu

staunenswert erhabener Vergeistigung fortgeschrittenen allumfassenden lichten Himmelsgott Amun Re angeglichen, der seinerseits vielleicht ebenfalls schon früher durch einen syrophoinikischen Anhauch getroffen war. Schließlich wurde dieser Mischgott übertragen auf eine hellenische Pflanzstadt und ging hier einen Bund ein mit dem durch Mythos und Plastik wunderbar verklärten Olympier. Overbecks bekannte Hypothese, daß der Widderhörner tragende *Z.* Ammon vielmehr ein griechischer, nachträglich mit dem ägyptischen Amun ausgeglichener Gott sei, wird von M. mit Recht zurückgewiesen; schon während des mittleren Reiches erscheint Amun widderköpfig. — Die Anekdote, nach der das Orakel des *A.* die Frage der Athener nach dem Grunde des Kriegserfolges der beim Opfer geizigen Spartaner mit dem Hinweis darauf beantwortet habe, daß die schlichte Bitte, das Schöne zum Guten zu geben, den Göttern besser gefalle als alle Opfer ([Plat.] *Alkib.* II, *c.* 12 S. 148 d—149 c), führt Bickel, Philol. 64, 149 f. auf einen Kyniker zurück. Der Verfasser hält es für nötig, für die kulturgeschichtliche Wertung des Ammonorakels den Kynismus heranzuziehen. — Iuppiter Hammon Barbarus Silvanus: Inschr. aus Karthago, *RA.* 35, 174 Nr. 46. — Über *Z. Ἀπεσάντιος, Ἀπέσας, Ἀφέσας* usw. handeln v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 33, 513 und Usener, Sintfluths. 230 ff. Nach dem ersteren bezeichnete die von Kallimachos überlieferte Form Apesas ursprünglich sowohl den Berg wie den in ihm verehrten Gott, der erst später zu einem Zeus wurde; Perseus kann in die Sage erst gekommen sein, als das früher zu Kleonai gehörige Nemea an Mykenai oder Argos fiel; die Etymologie von *ἀφιέναι*, die sich vielleicht schon bei Antim. fand (vgl. *fr.* 30 nach einem bei Jahnke fehlenden Schol. zu Stat. *Theb.* 3, 466), und die Lokalisierung der Deukalionsage auf dem Apesas sind erst aufgekommen, als der *Z.* von Aphetai mit dem Apesas ausgeglichen war. Auch Usener hält die Ableitung von *ἀφιέναι* für sekundär; er faßt als Grundwort *ἵζω* und meint, der Berg habe ursprünglich den Namen geführt von dem Niedersetzen der Arche des Perseus, an dessen Stelle erst später der gemeingriechische Deukalion getreten sei. Da auch am Heiligtum des *Z.* Aphesios auf den Kranichbergen, das eine Nachbildung des nemeischen gewesen zu sein scheint, von der Rettung eines Heros — des Megaros — aus der Flut erzählt wurde, so ist Useners Vermutung nicht ganz unwahrscheinlich, daß die Flutsage des Apesas bis in die altargivische Zeit hinaufreicht; aber schwerlich hat Deukalion den Perseus verdrängt, den wir erst seit der argivi-

schen Eroberung in Nemea erwarten dürfen und der, wenn er je in den Mythos von der großen Flut verwoben gewesen sein sollte, damals aus diesem Zusammenhang längst herausgetreten war. Der Ableitung von ἵζω ist die Legende der megarischen Filiale, die von einem Niedersetzen der Arche nichts weiß, nicht günstig; auch bleibt die Endung bei dieser Etymologie unerklärt, und schwerlich heißt die eponyme Gottheit des Berges nach einem Zuge der sekundären, von ihr erzählten Legende. Daß diese Gottheit eine Berggottheit gewesen sein müsse, weil der Berg ihr gleichnamig war, ist Wilamowitz nicht zuzugeben; nach allen möglichen Gottheiten können die Orte, wo sie verehrt werden, den Namen empfangen, und sowohl die Aiakoslegende der megarischen Filiale wie die Flutsage, die gewöhnlich an einen Regenzauber anknüpft, lassen vermuten, daß der Apesas um Regen angefleht wurde. Wie in Dodona scheint man auf dem Apesas den kommenden Regen und dann auch andere Begebenheiten aus dem Vogelflug geweissagt zu haben. Während der Blütezeit von Argos wuchs das Ansehen des Apesas noch, es war eins der großen Reichsheiligtümer, das vor jedem größeren Staatsunternehmen befragt wurde; natürlich spiegelte sich diese Bedeutung auch im Mythos wieder. Vielleicht hat ein argivischer Dichter Iason hier das Orakel wegen der Argofahrt einholen lassen (Hdb. 554, 9); die Vogelflugbeobachtung vor dem thebanischen Zug, die Statius mittelbar aus Antimachos übernahm, geht wahrscheinlich in letzter Linie auf eine altargivische Quelle zurück, und Perseus sollte deshalb vom Apesas abgeflogen sein, weil er zuvor hier den Gott befragt hatte. — Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive* 43 bezieht den Z. Ἀφ. auf den Sprung vom Felsen, in dem der Verfasser ein Gottesurteil sieht *[o. S. 329]*. — Nach Albers, *De diis in locis editis cultis apud Graecos [S. 115]* 39 sind Z. Ἀφέσιος und Ἀπεσάντιος erst nachträglich verschmolzen. — Für Z. Ἀσκραῖος, den Gott von Halikarnassos, ist nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. 40, 164, 2 Ἀκραῖος zu lesen, und dafür spricht nach W. R. Paton, *Cl. Rev.* 21, 47 auch der Umstand, daß in einer neu gefundenen Votivtafel in Myndos ebenfalls Z. Ἀκραῖος genannt wird. Aber mit Recht vergleicht Cook (*Cl. Rev.* 17, 416) die halikarnassische neben Zeus stehende Aphrodite Ἀσκραία; er deutet Z. A. (*Folkl.* 15, 292; 296) als 'Eichenzeus'. — Z. Ἀφαθηνε in Bosra: Brünnow, Mitt. d. deutschen Palästinavereins 5, 82. — Auch Z. Βαγαῖος ist nach Cook, *Cl. Rev.* 18, 79; *Folkl.* 15, 296 der 'Eichenzeus'. — Z. Βεελβώσωρος s. o. *[636 'Ἅγιος']*. — Z.

Βειλέφαρος ist nach Ronzevalle, *RA.* 5, 47 der 'Herr (Ba'al) von Ephar'; wie schon Drexler bei Roscher, ML. 2, 2764 vermutet hatte, ist er wahrscheinlich als Mondgott zu fassen, jedoch nicht sowohl dem kleinasiatischen Men als vielmehr dem palmyrenischen Aglibolos gleichzustellen. — *Z. Βόζιος* in dem phrygischen Hierapolis wird von Cichorius, Hierap. 44 zu *Εὐβοσία* gestellt. — *Z. Βροντῶν* erscheint neuerdings wieder auf zahlreichen von A. Koerte, AM. 25, 409; 416 ff. herausgegebenen phrygischen Inschriften. Wegen des allerdings nicht ganz sicheren Fundortes, Nikomedeia in Bithynien, ist erwähnenswert die den Gott nennende Inschrift *BCH.* 25, 327. — *Z. Βωμός* wurde, wie eine auf dem Dschebel Bārishā gefundene, von Littmann gelesene Inschrift zeigt, bei Aleppo verehrt. Er ist nach Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 4, 164 f. das griechische Äquivalent für den Zeus *Μάδβαχος* (מדבח 'Altar'), der mit Salamanes (שלמן) zusammen auf dem Dschebel Shēkh Berekāt verehrt wurde. Sein am Anfang des II. Jahrhunderts n. Chr. errichteter oder erneuerter Tempel ist seit zwei Jahrhunderten bekannt; nachdem M. von Berchem 1895 die Inschriften in Clermont-Ganneaus Auftrag neu abgeschrieben, ist die ganze Ruinenstätte 1898 sorgfältig durch mehrere Gelehrte untersucht worden, über deren Funde Prentice, Hermes 37, 91 ff. berichtet. — *Z. Διος*, Votiv- und Sepulkralinschr. aus Kleinasien: Ramsay, *BCH.* 22, 237. — Die auf den Kult des Zeus *Δολιχαῖος* oder *Δολιχηνός* bezüglichen Zeugnisse sind samt den Kunstdarstellungen sorgfältig von A. H. Kan, *De Iovis Dolicheni cultu* (Groningen 1901) gesammelt worden; Nachträge bieten Cumont, *Rev. de phil.* 26, 1 ff. (über die auf drei Inschriften nachweisbare Formel *ubi ferrum nascitur* und über die *candidati*, d. h. die für die Priesterwürde sich vorbereitenden Neophyten); Löschcke, Bemerkungen zu den Weihgeschenken von Iupp. Dolich. Bonner Jb. 107, 67—72; K. Zangemeister, Neue Dolichenosinschr. ebd. 61—65. Neben diesen Arbeiten kommen A. S. Sanders, *Journ. Am. Orient. Soc.* 23, 84 ff. und die symbolische Ausdeutung des Reliefs bei Roscher, ML. 1, 1193 durch Milani, *Studi e Materiali* 1, 19 A. 64, welcher Stern und Stier solar oder siderisch, Blitz und Bart meteorologisch faßt und die Axt auf die kriegerische Seite des Gottes bezieht, kaum in Betracht. Der Gott, der in der Zeit Hadrians — fälschlich versetzt Sanders die älteste datierbare Inschrift in die Zeit des Antoninus Pius — sich nach dem Westen zu verbreiten anfängt, hat sicher erst durch die Syrerin Iulia Domna seine kurze, aber bedeutende Popularität erlangt; er

war ein Gott besonders des Heeres, aber ob er ein kriegerischer Gott war, wie namentlich Cumont behauptet, steht dahin. Auf die genannten Arbeiten genauer einzugehen ist nicht erforderlich, da inzwischen Cumont selbst bei Pauly-Wissowa 5, 1276 ff. die ganze Frage mit gewohnter Gründlichkeit behandelt hat. Vgl. Hdb. 1583. — Über die dem *Z. Δολ.* geweihten Bronzehände vgl. Cumont bei Dussaud, *RA.* 5, 166 *[o. S. 327]*, über die Sitte, auf Weihinschriften an Iup. Dolich. das Alphabet anzubringen, vgl. o. *[S. 359]*. — *Z.* Ἐλευθέριος, Weihinschr. aus Delos, *BCH.* 23, 79. — *Z.* ἐξ αὐλῆς ἐπήκοος θεός auf phrygischer Inschrift ist nach Koerte, AM. 25, 419 der 'Höhlenzeus'. — Über *Z.* Ἐπικάρπιος vgl. *RA.* 2, 456 Nr. 327; Clermont-Ganneau, *Rev. d'arch. orient.* 5, 291. — *Z.* Ἐπιλόφιος? *Iuppiter Optimus Maximus paternus Aepilofius* (d. i. Ζευς Πατρῷος Ἐπιλόφιος), Inschr. aus Naissus (Nis), Ö. Jh. Beibl. 1900, 131. Die Herausgeber v. Premerstein und Vulič vergleichen den *Z.* Λοφείτης einer Inschr. von Perinthos-Herakleia, Ö. M. 19, 67; Hiller v. Gärtringen, A. M. 31, 565. — Daß der Kult des *Z.* Ἑρκεῖος aus dem Ahnenkult hervorging, vermutet G. Karo, Arch. f. Rlw. 7, 124. — *Z.* Εὔκλειος, der bei Bakchyl. 1, 116 den Minos die Dexithea gewinnen läßt, wird von Farnell, *Cl. Rev.* 12, 346 schwerlich mit Recht als Gott der ehrbaren Ehe gefaßt; vgl. o. *[417 'Artemis' Εὔκλεια]*. — Über die Ausgrabungen, welche während der Jahre 1898—1901 in Baalbek am Tempel des *Z.* Ἡλιουπολίτης vorgenommen wurden, wird im A. Jb. 16, 137 ff. und 17, 87 ff. berichtet. Die Inschriften sind mit wenigen Ausnahmen, von denen eine (17, 89; vgl. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 4, 49) den oben genannten griechischen Namen zuerst überliefert, lateinisch; mit dem *Z.* werden Hermes und Aphrodite, die auch sonst auf Weihgeschenken mit ihm verbunden erscheinen, als *dei Heliopolitani* zusammen genannt. Die Bedeutung des Hermes in diesem Kultverein behandelt Dussaud, *RA.* 1, 129 *[vgl. o. 563 f.]*. Nach Dussaud, der am ausführlichsten *RA.* 1, 347 ff. über *Z.* Ἡλ. gehandelt hat, entstand der Typus in seleukidischer Zeit, indem ein Heliostypus des IV. Jahrhunderts mit den Attributen des Hadad Ramman ausgestattet wurde, mit welchem der Lokalgott von Baalbek ziemlich früh ausgeglichen war. In seleukidischer Zeit erhielt die Kultstätte den Namen Heliopolis: daß dabei ägyptischer Einfluß mitwirkte — wie auch Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 6, 78 ff. (vgl. ebd. 118) mit Rücksicht auf die ägyptische Haartracht einer südlich von Byblos ge-

fundenen Bronzestatuette angenommen zu haben scheint —, lehnt Dussaud ab und behauptet (*RA.* 5, 164) gegen Perdrizet, *RA.* 2, 401, der auf den Kinnbart zweier Bronzestatuetten des Gottes (im *British Museum* und in Graz) hingewiesen hatte, daß die Statue des Gottes ursprünglich bartlos gewesen sei. — Der Gott erscheint, worauf Dussaud, *RA.* 2, 91 ff. aufmerksam macht, in einer verschollenen Statue oder Statuette einer Sammlung Garimberti (S. Reinach, *Répert. de la statuaire* 2, 322, 1, der sie für eine *fraude évidente* erklärt, aber im Index zu Bd. 3 S. 339 richtig unter *Z.* Dolichenus [Heliopolitanus] verzeichnet) und auf der Innenseite einer Votivhand von Bronze: Dussaud, *RA.* 5, 161—168. Über ein Stück von der Darstellung seines Panzers s. Ronzevalle, *RA.* 5, 52. — *Angelos* ist dieser *Z.* nach Dussaud, ebd. 1, 143 deshalb genannt worden, weil man in ihm, dem Sonnengott, zugleich den Führer der Seelen verehrte. *Bondurands Abhandlung *Iupiter Héliopolitain* (*Mém. de l'acad. de Nîmes*). Nîmes 1902, *imprim.* Chastanier 16 S. ist mir nicht zugänglich. — *Z.* *Ϝελχανός* ist nach Cook, *Cl. Rev.* 17, 413; *Folkl.* 15, 295 f. der in der Eiche wohnende Feuer- und Sonnengott. — *Z.* *Ζεμειάστης* Inschr. aus Kleinasien, *JHSt.* 22, 353. — Über *Z.* *Καππώτας* und *Καταιβάτης* s. u. *[Z. Κεραυνός]*. — *Z.* *Κεραύνιος* auf einer Inschr. von Ḥomṣ ist nach Ronzevalle, *RA.* 40, 389 Bel oder בעל שמן. — Fougères' (*Mantinée et l'Arcadie orientale [o. S. 267]* S. 221 ff.) Bemerkungen über den *Z.* *Κεραυνός* von Mantineia werden überboten durch den zu ähnlichen Schlußergebnissen gelangenden, aber weiter ausholenden und tiefer einschneidenden Aufsatz von Usener, Rh. M. 60, 1 ff. Nach U. verehrten die Karer und — ihnen folgend — die ältesten Griechen den einzelnen Blitz zunächst als 'Augenblicksgott', heiligten die Stätte, wo ein solcher Gott niedergegangen war, und weihten den vom Blitze getroffenen Menschen einen Kult. Dann aber wurde die Blitzkraft auch als 'Sondergott' zum *Κεραυνός* zusammengefaßt; Spuren dieses Kultus, mit dem er (17) den Iuppiter Fulgur vergleicht, findet er (4) zu Seleukeia in dem Kultus des *Κεραυνός* und in dem hellenistischen, wie er meint, makedonischen, aus einem griechischen Urkult stammenden Namen *Κεραυνός*. Dargestellt wurde der vergötterte Blitz nach dem Verfasser bisweilen als Adler *[o. S. 378]*, gewöhnlich aber als unbeseeltes Wesen, und zwar meist als Waffe. U. bezieht sowohl (21 f.) den Hammer Thorrs wie den Dreizack Poseidons, mit dem er (22) das römische *bidental*, d. h. 'das Zweizacksmahl', vergleicht, die karische Doppelaxt, die

Lanze des bithynischen *Z.* *Στρατηγός* und den Pfeil (19) auf den Blitz. Nachträglich wurde der menschlich gedachte *Z.* Blitzschleuderer; es fand aber eine sonderbare Vorstellungsmischung statt, indem man diese dritte Stufe mit der ersten vermengte und den persönlichen Gott, den Blitzschleuderer, dem Augenblicksgott, dem einzelnen Blitz, gleichsetzte. Diese Stufe findet Usener im *Z.* *Καππώτας*, *Καταβάτης*, *Κεραυνός*, der außer auf der Inschrift von Mantineia auch in der Überschrift des 19. orph. Hymnos bezeugt ist, und im Iuppiter Fulgur und Lapis. Er zwingt aber damit in die Ausdrücke einen Sinn hinein, den sie (in dieser Bestimmtheit wenigstens) für das sprachliche und religiöse Empfinden der Griechen nicht hatten. Dem Griechen und namentlich dem hellenistischen Griechen ist, wie W. H. Denham Rouse, *Greek Votive Offerings*. Cambridge 1902 *[o. S. 109]* ganz richtig erkannt hat, *Z.* *Κερ.* einfach die sich im Blitze äußernde Macht des *Z.*, er ist ihnen wirklich, wie es der orphische Hymnos zeigt, nicht viel anderes, als *Z.* *Κεραύνιος* oder *Κεραυνοβόλος*. Daß von letzterem nach griechischem Sprachgefühl eine Kurzform *Κεραυνός* gebildet werden konnte, wird die Bedeutungsverschmelzung erleichtert haben; nur insofern, als bei *Κεραυνός* mehr an den einzelnen Blitz gedacht wurde — wie denn der Stein von Mantineia wahrscheinlich wirklich ein Blitzgrab bezeichnete — mag ein leichter Bedeutungsunterschied gefühlt worden sein. Daß in dem theogonischen Fragment bei Chrysippos (Usener, Rh. M. 56, 175) die Worte *δείσας μὴ τέξῃ κρατερώτερον ἄλλο Κεραυνοῦ* der Blitz personifiziert sei, hat Weil, dem U. (1) sich anschließt, schwerlich mit Recht angenommen; *Z.* wird vielmehr gefürchtet haben, daß Metis ihm ein Wesen gebäre, das stärker ist als sein, des *Z.*, Blitz; in allen jüngeren Stellen ist der Mythos so verstanden, und es wäre doch auffallend, wenn von einer so singulären Überlieferung wie dem theogonischen Keraunos sich sonst nirgends in der großen Zahl theogonischer Fragmente eine Spur erhalten hätte. — *Z.* *Κιμιστηνός*, bithynische Inschrift, *BCH.* 25, 24 Nr. 161. — *Z.* *Λαβρανδεύς*. Die Ruinen seines Tempels bei Mylasa beschreibt Cousin, *BCH.* 24, 24 f. — *Z.* *Λευκαῖος* deutet Cook, *Folklore* 15, 297 übereinstimmend mit Frazer als den 'Gott der Silberpappel'; s. aber Hdb. 1108, 1. — Über *Z.* *Λυκαῖος* handelt ausführlich Albers, *De diis in locis editis cultis* *[o. S. 115]* S. 29 ff., der den Gott, wie dies in neuerer Zeit üblich ist, erst durch eine nachträgliche Verwechslung aus einem Licht- (*λύκη*) zu einem Wolfsgott werden läßt. Der sprachliche Ausgangspunkt dieser Sonderung ist ganz unsicher, da von vielen

O.stämmen Adjektiva auf -*αῖος* gebildet werden; vgl. o. *[556 'Lyk-'].* — *Z. Μάδβαχος* s. o. *[639 Βωμός].* — *Z. Μειλίχιος* war früher bisweilen zu מלך (Milk) gestellt worden. Jetzt konstatiert Dussaud, *Rev. de l'hist. des rel.* 25, 1904, 168 ff., daß es einen phoinikischen Gott dieses Namens überhaupt nicht gab. — *Z. Νάιος* in Dodona ist nach Wünsch, Arch. f. Rlw. 7, 184 dem kretischen gleichartig; wie dieser (und der olympische *Z.*, Olympia 4, 71) wird auch er durch das Doppelbeil, seine Kultgenossin Dione, wie die Paredros des kretischen Zeus, durch die Taube gekennzeichnet. — Die Untersuchungen von Cook, *Cl. Rev.* 17, 178 ff. führen nicht zu sicheren Ergebnissen über das Wesen des *Z. N.* Der Verfasser scheint sich S. 185 am meisten der Ansicht zuzuneigen, daß der Name *Zeus of the stream*, d. h. *Z.* des *ἀναπαυόμενον ὕδωρ*, bedeute, aber S. 178, 180 hält er es mit Schrader, Reallexik. 861 für das Wahrscheinlichste, daß *N.* 'der im Baumstamm Gefaßte' sei. Über die weiteren Vermutungen des Verfassers vgl. o. *[S. 246 'Dodona'].* *Z. Νάιος* oder *Ναός* ist nach Th. Reinach, *RA.* 6, 97 ff. auf einer in der Mitte des IV. Jahrhunderts geprägten Mz. erhalten, die auf der Vorderseite eine Büste des *Z.* mit der Aufschrift *Δία* und auf der Rückseite einen Blitz mit der Legende *Να(όν* oder *-ιον)* zeigt und die deshalb nicht mit Babelon nach Dia in Kleinasien, sondern nach Dodona zu setzen ist. Als älteste Form ist nach R. wahrscheinlich *Ναός* anzusetzen: *Le Zeus 'temple' ou plutôt — car le mot ναός a dû avoir primitivement un sens plus modeste — le Zeus 'arche', le coffre sacré renfermant les objets du culte et lui même divinité.* Wie aus *Z. Κεραυνός* nachträglich ein *Κεραύνιος*, soll aus *Z. Ναός* später ein *Νάιος* geworden sein. — *Z. Ὀλύμπιος* in Dscherasch, Inschr. herausgeg. von Brünnow, Mitt. d. deutschen Palästinavereins 5, 41 f.; vgl. u. *[644 Σωτήρ].* — Daß *Z. Ὄμβριος* zu Athen in der klassischen Zeit verehrt wurde, bestreitet Morgan in der o. *[S. 336]* zitierten Abhandlung S. 87. — *Z. Οὐράνιος* ist die Übersetzuug von בעל שמם, der jetzt inschriftlich auch in Karthago nachgewiesen ist; vgl. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* 5, 66 ff. — *Z. Σαλαμαρεύς.* Inschr. aus Kleinasien, *JHSt.* 22, 368 Nr. 141. — *Z. μέγας Σδαλείτης*, bithyn. Inschr., *BCH.* 25, 34. — *Z. Σκοτίτας* (Paus. III, 10, 6) stellt Cook, *Cl. Rev.* 17, 414 zu *Σκοτοῦσσα*: beide Namen sollen sich auf einen Eichenhain beziehen, in dessen Schatten man die Gottheit gegenwärtig glaubte. Eine ähnliche Kultstätte war nach der Ansicht des Verfassers *ὁ λεγόμενος ἐν Πριήνῃ παρὰ Δρυὶ σκότος* (Plut. *qu. Gr.* 20). Der, wie der Verfasser meint,

auch hier verehrte *Z.* wird dem Hauptgott von Mykale, dem Poseidon *Ἑλικώνιος*, der als 'Wasserzeus' bezeichnet wird, gewiß nicht mit Recht gleichgestellt. — *Z. Στράτιος* erscheint auf zwei von Fr. Cumont, *RHR.* 43, 1901, 47 ff. herausgegebenen Inschriften von Ebimi, nahe der alten pontischen Residenzstadt Amaseia. C. setzt die Stätte dieses Kultes auf einen noch jetzt bei den islamitischen Bewohnern der Gegend für heilig gehaltenen Berg (vgl. auch Fr. u. Eug. Cumont, *Studia Pontica*, Bruxelles II, 1906, 171 ff.), auf dem sich eine Votivinschrift gefunden hat; auf eben diesen Gottesdienst, der, wie eine aus Athen stammende Weihinschrift von vier Bürgern von Amaseia (*CIA.* III, 201) beweist, auch um Amaseia verbreitet gewesen sein muß, bezieht der Verfasser auch Brzmzz. dieser Residenz, die einen flammenden Altar und darüber bisweilen eine Quadriga zeigen; denn nach App. *Mithr.* 66 (vgl. 70) brachte Mithradates dem *Z. Στράτιος* auf einem hohen Berge (an die Kultstätte bei Ebimi ist jedoch nach C. nicht zu denken, weil sie vom Meere aus nicht sichtbar ist) ein Opfer auf einem großen Scheiterhaufen dar, den man über 1000 Stadien weit im Meer sehen konnte. Der Verfasser nimmt an, daß der ursprünglich nur in Karien verehrte Gott von den Militärmonarchien Kleinasiens aufgenommen und im Iristal mit einem lokalen pontischen Gott verschmolzen, zuletzt aber, als eine sich von Persien ableitende Dynastie in Pontos aufkam, dem Ahura Mazda gleichgesetzt wurde. — *Z. Σώζων* s. u. *[Χαλάζιος]*. — *Z. Σωτήρ*: *a*) in Athen: eine Wiederherstellung der Reliefs auf den Seiten seines Altars (Geburt Athenas, Agrauliden, Horen, Moiren) versucht Hauser, Ö. Jh. 5, 79 ff.; *b*) in Mysien, nahe Miletopolis, Wiegand, AM. 29, 301; vgl. ebd. 306; 310, wo Hadrian als *Ὀλύμπιος Σωτήρ* erscheint. — *Z. Ταλλαῖος* in Olus ist neu bezeugt durch die Liste der *πρόξενοι BCH.* 24, 227, 60; vgl. S. 231. — *Z. Τέλειος* bezeichnet nach Bayfield, *Cl. Rev.* 15, 445 ff. den 'Herrscher' *Z.* — *Z. Τελεσφόρος*, phryg. Inschr. bei Körte, AM. 25, 419. — *Z. Τρίοψ* bezieht Cook, *Folkl.* 15, 417 auf den Dreifuß, den deshalb die Pythagoreier *τρίοψ* (Hsch. *s v*) genannt haben sollen. — *Z. Τροπαῖος* wurde nach Cook (ebd. 373; vgl. *Cl. Rev.* 18, 364) ursprünglich als Eichstamm verehrt; vgl. V *A* 11, 5. — *Z. Ὕπατος Panepopes*, metrische Weihinschrift aus Mitylene, AM. 24, 358. Andere neue Zeugnisse für *Z. Ὑπ.* sind Hdb. 1103, 2 gesammelt. — *Z. Ὕψιστος* erscheint mit dem Adler, bekleidet wie Sarapis, auf vier mysischen Weihreliefs des II. Jahrhunderts v. Chr.; nach Perdrizet, *Inst. corr.*

hell. 25. 1. 1899 (*BCH.* 23, 593) sind sie von Mitgliedern eines und desselben Thiasos (genannt *ἡ τοῦ Διὸς συναγωγή*) gesetzt, der auch Apollon, Artemis und die Göttermutter verehrte. — Viele andere neue Zeugnisse für den Kult des *Z.* *Ὕψιστος* findet man im Hdb. 1103, 2. — *Z. Χαλάζιος Σώζων*, Relief und Dedikationsinschrift (*ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν καὶ ὑπὲρ ὑγιείας καὶ σωτηρίας τῶν γεοκτειτῶν* usw.) aus der Gegend von Kyzikos: *JHSt.* 19, 21: vgl. 24, 21. — *Z. Χάρμων* wird von Fougères als ländlicher Gott der Musik gefaßt; mit Unrecht, s. Hdb. 854, 1. — V. Als ***Hypostasen*** des *Z.* versucht Usener in dem Aufsatz (Rh. M. 53, 329 ff.) über göttliche Synonyme zu erweisen: Aiolos (346), Amphitryon (347), Argos (339), Deukalion (333; vgl. Sintfluths. 65 ff.), Epopeus (342), Ixion (345), Tydeus und Tyndareos (347). Der Beweis soll teils durch die Bedeutung der Namen, teils aber dadurch geboten werden, daß der Gott in Genealogien an Stelle des Heros genannt wird. — VI. ***Kunstdarstellungen***: Furtwängler, ***Mél. Perrot*** 109 ff. führt den bärtigen Christustypus auf den *Z.* von Olympia zurück. — *Z.* auf dem Ida mit Hera nach der *Διὸς ἀπάτη*, aber — abweichend von dieser — durch Athena und Poseidon belauscht, ist nach Robert, Hermes 39, 477 auf dem von Puschi und Winter, Ö. Jh. V, T. I, S. 116 ff. herausgegebenen Silberrhyton von Tarent dargestellt.

Verzeichnis der erwähnten Autoren.

(An den mit einem * bezeichneten Stellen finden sich ausführlichere Be sprechungen.)

Abbot 295.
Achelis 273.
Adami 115, 237.
Agahd 103, 198 f.
Albers 114, 316, 543, 638, 642.
Altenburg 171, *182 f.
Altmann 381, 408, 497, 516.
Amante 432.
Amelung 377, 411 f., 419, 422, 425, 497, 508, 541, 589, 610, 612 f.
v. Andrian 362.
Anton 251.
Anz 225.
Arfelli 118.
v. Arnim 160.
Aßmann 62, 379.
Audollent 238.
Ausfeld 116.
Aust *101 ff., 84, 113, 512.

Babelon 493.
Ballentine 567.
Balsamo 144, 510.
Barnett 394, 516, 535, 553.
Barth 349, 374.
v. Basiner 21, 328, 352, 567.
Bassi 74, 207, 233, 466.
Bates 427, 459 ff.
v. Baudissin 421, 473, 493 f.
Baur *485 f., 333.
Bayfield 508, 644.
Bechtel 129 ff.; üb. Griech. Personenn. s. Fick.
Beck *320 ff., 60.
Bénédite 519.
Benndorf 567, 624.
Bérard *61 f., *133 ff., 86, 398, 526.
Berger, E. H. 82, 595.
Berger, Ph. 618.
Bersano 157.
Bertsch *24 f.
Besnier 271, 420.
Bethe 84, 190, 458, 477, 569. — üb. Homer *119 ff.; üb. Ovid u. Nikander *174 ff.
Bevan 156, 294.
Bezold 273.
Bickel 637.
v. Bieńkowsky 509.
Bilfinger 310 ff.
Binder 228, 444.
Birt 499.
v. Bissing 339.
Blecher 334 ff.
Blinkenberg 262, 327, 506, 606.
Bloch, G. 507.
Bloch, L. 5, 82, 158, 248, 349, 390 f., 528.
Blochet 398, 562, 579.
Bloomfield 541.
Blümner 83, 200, 411.
Bobeth 198.
Boehlau 438, 489, 493, 564, 567.
Boeklen 23.
Boissier 335.
Boll *210 ff., 80, 207, 209, 213 f.
Bolling 568.
Bondurand 641.
Bonfiglio 241.
Bonner 447.
Bosanquet 264.
Bouché-Leclercq *213, 85, 309, 336, 611 f.
Bousset 77, 202.
Bréal 103 f., 423.
Breccia 37.
Breiter 300.
Brown 61.
Brueckner 622, 626.
Bruennow 638, 643.
Brugmann 500.
Brugnola 156, 159 f.
Brunnhofer 56.
Budde 289.
Bulič 508.
Bulle 81, 425, 508, 569, 615.
Bury 383, 491.
Busse 152.

Cahen 484, 517.
v. Calice 378.

Callegari 77.
Campbell *274, 61, 65 f., 76, 216, 399.
Cartault 203.
Carter 82, 103, 114, 536, 558, 629 f.
Case 158.
Castiglione 179.
Cauer 121, 123, 132, 570.
Cesareo 163, 571.
Cessi 164.
Sarad Chandra Mitra 338.
Chase 341.
Christ 128.
Ciaceri 164, 316, 479.
Cichorius 263, 408, 511, 639.
Clermont-Ganneau 57 f., 290, 302, 319, 327, 408, 419, 421, 457, 485, 494, 499, 512 f., 534, 538, 557, 560, 563, 571, 580, 582, 606, 610, 613, 619, 636, 639 f., 643.
Colin 409.
Collignon 380 f.
Comparetti 550.
Constantin 379.
Contoleon 557.
Conze 516.
Cook 36, 64, 69, 216, 245 ff., 270 ff., 326, 333, 338 f., 341, 371 f., 374, 376, 379, 397 ff., 403, 414, 416, 418 f., 438, 453 f., 456, 458, 485, 500, 509, 522, 535 f., 541, 556, 560, 566, 575, 593, 599 f., 607, 630, 632 ff., 638, 643.
Cooley 634.
Cornford 218.
Correra 555.
Costanzi 20, 506.
Cousin 407, 642.
Couve 85.
Crec 410.
Croiset 150 f., 162.
Crowfoot 381, 552.
Crusius 12, 122 ff., 150, 398, 421, 505. 520, 623.
Cumont 84 f., 207 ff., 232 f., 296, 320, 327, 392 f., 435, 537, 543, 547, 549, 551 f., 561 ff., 593, 608, 639 f., 644.
Curtius 519.

Danielsson 387, 452, 500.
Daremberg und Saglio *85 ff.
Decharme 85 f., 199, 291.
Dechelette 382.
Dedo 344.
Degen 154 f., 489, 622 f.
Deißmann 237.
Delattre 421.
Demargne 417, 436, 453, 515, 553.
Demoulin 215.
Deubner 21, 113, 312, 314, 327, 334, 488, 529 f., 598.
Dhorme 354.
Diels 152, 216, 360, 472, 498.
Dieterich, A. 6, 9, 225, 273, 306, 331, 357, 359 f., 428, 497, 612 f. — Mithrasliturgie *229 ff. Mutter Erde *351 ff.
Dieterich, K. 600.
Dietze 183 f., 617. — üb. Ovid *171 ff.; ü. d. Märchen von Amor u. Psyche *321 ff.
Dill 296, 393, 561.
Dittenberger 252, 263.
Dittmann 209.
Döhring 18 f., 53, 523.
Dörpfeld 267, 498, 601.
v. Domaszewski 296, 496, 559, 614 f.
Dräseke 593.
Dragumis 260 f., 343, 516, 553.
Drerup 32, 124 ff., 132, 264. — Anf. d. hellen. Kultur *284 ff.
Drexler 81, 358, 377, 557, 639.
Ducati 427.
Dümmler 64, 276.
Durrbach 85, 351, 512.
Dussaud 63 f., 78, 319, 327, 371, 378, 380 ff., 403, 421, 431 f., 443, 493, 499 f., 512, 514, 523, 557, 563, 608, 611, 630, 640 ff., 643 f.
Dyroff, A. 383.
Dyroff, K. 212.

Edgar 534.
Ehrenreich 45.
Ehrlich 107, 395, 413, 471, 515, 535
Eitrem 171, 176, 190, 391, 394, 421, 438, 478, 489, 491, 506, 517, 530 541, 565, 568, 570, 594, 628.
Elworthy 499.
Engelbrecht 118.
Engelmann 161, 325, 390, 393 f., 530, 604, 610. — Archaeol. Stud. *152 ff.
Enmann 81.
Escher 84.
Evans 264 ff., 379, 552, 636.
Everett 521.

Fahz 164 f.
Fairbanks 419.
Farnell 150, 410, 417, 459 ff., 498, 511, 566, 640.
Faust 21, 79, 415, 487, 497, 553, 567.
Fay 605.
Feilberg 358.
Fennell 413.
Ferrère 302.
Festa 282, 292.
Fick 72, 248, 389, 405, 408, 431, 444, 495, 519, 542, 559 f.
Fischer 334.
Fiske 294.
Förster 372.
Fontrier 400.

de Forest-Allen 159.
Foster 370.
Foucart 73, 85, 247 f., 252, 255, 437, 453, 460 ff., 468 ff.
Fougères 85, 423, 560, 568, 641, 645. — Mantinée *267 ff.
Fowler, W. Warde *112 f., 10, 204, 413 f., 512, 517, 535, 629.
Fraccaroli 144.
Fränkel 395.
Franchi de Cavalieri 315.
Frazer 36, 58, 64, 200, 316, 339, 341, 417, 419, 470, 485, 522, 536, 546, 556, 560, 607, 632 ff., 643. — Early Hist. of the Kingsh. *39 ff.
Friedländer *49 ff., 418, 444 ff., 530, 577 f., 603, 620.
Fries 67, 455, 479, 507.
v. Fritze 65, 289, 563, 566 f.
Fritzsche *32 ff., 47, 70, 288 f., 453.
Frobenius 43.
Fuchs 372.
Fürst 196.
Furtwängler 12, 32, 346, 372, 395 ff., 399, 401, 408 f., 411, 416 f., 428, 439, 441, 500, 507 f., 516 f., 558, 566, 601, 614, 628, 631, 645. — Furtwängler-Reichhold 148, 387, 393, 416, 489, 498, 555, 596, 609.

Gaidoz 108, 289, 345, 370, 620.
Gamurrini 381.
Gardner, E. 609.
Gardner, P. 65, 76, 153, 398, 424, 469, 488, 587.
Garrod 204.
Gastinel 483.
Geffcken 202, 543 f.
Gehrich 561.
Gercke 135, 568.
Gilbert *89 ff., 477, 524.
Girard 387.
Glotz 343, 414, 638.
Goblet d'Alviella 76, *255, 311, 453, 459, 593.
Goez 595.
Godley 410.
Gomperz *280 ff., 215.
Graef 126, 265, 436, 490, 507, 559.
Graeven 457 f., 582.
Graillot 85, 378, 481, 549, 551, 588.
Granger, A. 297.
Granger, F. 203, 334, 512, 521.
Gray 59.
de Grazia 156.
Greenough 161.
Greif 196.
Grenfell u. Hunt 162, 272, 594.
Griffith 231, 235, 307.
Groeger 136, 541.
Gruppe *93 ff., 81, 88, 321 ff.
Gsell 559.
Guérinet 326.
Guimet 534.
Gulick 157.

Haas 290 f.
Habich 515, 517.
Hackmann 600.
Hadaczek 378, 614.
Hahn 346.
Halbherr 264, 290.
Hamilton 327.
Hampel 536 f.
Hannig *590 f., 81, 434.
Hardy 5.
Harris 57, 315, 338, 481, 564.
Harrison *276 ff., 32, 75 f., 244, 257, 259 ff., 351, 378, 386, 392, 411, 414, 434, 448, 453, 458 ff., 464, 466, 468 ff., 491 f., 499, 505, 563, 580, 586, 600, 608, 610, 635 f.
Hartland 39.
Hartwig 436 f., 595.
Hauser 385 f., 392, 404, 422 f., 565, 596, 620, 624, 644.
Haussoullier 245, 408.
Hauvette 155.
Havet 583.
Hayley 159.
Headlam 155.
Heberdey 294, 417, 495, 610.
Hehn 364.
Heinze 170, 607.
Helbig 347, 483.
Helm 170, 200, 452.
Hempel 118.
Hennings 135.
Henry 133.
Hentze 531.
Hepding *428 ff., 435, 549.
Herrmann 428.
Hertz 358.
Herzog 245, 264, 378, 385, 420.
Hesseling 438.
Heumann 163, 166 f., 581.
Hild 85, 351.
Hill 424, 427.
Hiller v. Gärtringen 467, 504, 516, 542, 553, 566, 640.
Hirst 269 f., 409, 418.
Hirzel *518, 340.
Hitzig 200.
Höfer 82, 576, 593.
Hoefler 349.
Hoeing 633 f.
Höpken 185.
Hoernes *45 f.
Hoffmann 237.
Holland* 175, 391, 443, 523 ff., 548, 619, 630 f.
Holleaux 410.

Holzapfel 112.
Homolle 238, 242, 454, 487.
Hopkins 325, 385.
Hoppin 530.
Hubert 10, 85, 358, 365, 406.
Huddilston 152, 394.
Hülsen 359.
Hüsing 23.
Huit 59.
Hunt vgl. Grenfell.
Hutchinson 386.
Hutton 437.

Ihm 84.
Ilberg 80, 325, 372.
Immisch 128.

Jahnke 195 f., 405, 637.
Jakob 367.
Jamot 454, 511, 560, 564 f., 600.
Jastrow 365.
Jebb 150, 496.
Jensen 66.
Jeremias 81.
Jessen 83, 596.
Jobst 618.
Jörgensen 136.
de Jong 200, 232, 250, 338, 532.
Joubin 498.
Judeich 242, 276, 419, 427, 436, 462, 465, 507.
Jüthner 620 f.
Jurenka 147, 520.

Kahle 358.
Kaibel *25 ff., 72, 217, 263, 395, 430, 444, 456, 470, 481, 497, 509, 536, 541, 550, 563, 626.
Kampers 292.
Kan 639.
Karo 264, 266 f., 457, 552, 640.
Karsten 167.
Kaufmann *308 f., 349.
Kavvadias 262 f., 378, 419.
Keil 405.
Keller 377, 379, 381.
Kerbaker 60, 474.
Kern 84, 121, 251 f., 272, 282 f., 407, 513, 536, 559.
Kienzle *180 ff., 171.
Kieseritzky 411, 523.
Kinch 606.
Klement 412.
Knaack 81, 163, 190 f., 436, 441, 525, 593, 616.
Koehler 306.
Koerte, A. 35, 83, 162, 174, 350, 411, 459, 520, 550, 624, 639 f.
Koerte, G. 35, 598, 625.
Kohlbach 536.
Kolbe 393, 435.
Krassowsky 171, 173.
Krauß 488.
Kretschmer 324, 453, 558, 608, 615.
Kroll 207 f., 214, 225, 311, 326, 399.
Kropatschek 359.
Krumbacher 196.
Kuentzle 80.
Kuiper 550.
Kuntze 325.
Kuruniotis 260, 584.

Lafaye 85, 171 f., 377, 524.
Lampros 593.
v. Landau 71.
Lang 38 f., 76, 289, 410.
Lanz-Liebenfels 533.
Lasch 342.
Laudien *172 ff., 175, 177, 180, 184, 192 f., 560 f., 631.
Laurent 384.
Leacock 331.
Le Blant 581.
Lechat 85, 631.
Lécrivain 76, 85, 248, 346.
Lefébure 267.
Legrand 85, 242, 542.
Lenormant 86.
Leo 165.
Lévy, J. 38, 272, 405, 452, 505, 557, 582, 584, 589.
Lewy, H. 81.
Lieblein 526.
Lisco *139, 141.
Littmann 639.
Löschcke 516, 639.
Loewe 60.
Löwy 405, 565.
Lortzing 216, 218.
Loth 363.
Lucas 325, 362, 497.
Ludwich 119, 208.
Lübeck 546.

Maaß 225, 336, 377, 399, 405, 628. — Griech. u. Semiten 63. Tagesgötter *193 ff., *297 ff.
v. Mach 387.
Mackenzie 265.
Maclagan 334.
Magnus 179, 183 f., 449 ff.
Mahler 383, 401, 410.
Maier, A. 587.
Malmberg 532.
Malton 388.
Mancini 618.
Marchesi 511.
de Marchi 113, 291.
Marchianò 37, 325.
Marett 38, 368.
Marindin 419.

Marshall 358.
Martha 85.
Martin 332.
Martini 207.
Marx 203 f., 323, 606. — Ü. Philoktet *596 ff.
Mau 390.
Mayer, M. 423.
Mazon 577.
Meinhold 289.
Meiser 151, 403, 523, 602.
Meißner 319.
Meister, F. 196.
Meister, R. 29, 409, 542, 551, 571.
Mekler 152.
Mellén *526 ff.
Meltzer 38, 301, 341, 369, 636.
Mendel 376, 483.
v. Meß 141.
Meuß 628.
Meyer, Ed. 289.
Meyer, El. H. 60.
Meyer, Richard M. 5.
Michaelis, W. 198.
Michaelis, A. 515.
Milani 27, 65, 103, 285, 379, 385, 400, 444, 508, 519, 550, 556, 596, 619, 639.
Milchhöfer 408.
Miller 600.
Milloué 58.
Moeller 208.
Mommsen, A. 242, 251 f., 344, 419, 459 ff., 468 f.
Monceaux 319.
Moore 302.
Moret 59.
Morgan *336 ff., 497, 535, 643.
Morpurgo 242.
Moulton 410, 419.
Muelder 132, 136.
Müller, A. 404.
Müller, C. 346.
Müller, E. 574.
Müller, F. W. 307.
Müller, M. *12 f.
Münsterberg 238, 378.
Murray, A. S. 593.
Murray, G. 216, 498.

Navarre 85.
Nazari 58, 539.
v. Negelein 60, 338, 341, 349, 357, 380 f.
Nestle 158, 160.
Nicole 554.
Niedermann 431.
Nilsson 389, 417 f., 459 ff., 469 f., 600.
Noack 126, 265, 550.
Noeldeke 354.
Norden 204, 372 ff. — Verg. Aen. B. VI *167 ff.
Novotny 536.

Oestergaard 515.
Olck 83, 371, 376.
Oldenberg 273.
Olivieri, A. 137, 160, 207 f., 237, 577.
Olivieri, G. 185.
Oppé 243.
Orsi 264, 272.
Osthoff 602.
Otto 338, 343, 534 f., 559, 629.

Paribeni 264.
Paris 85 f.
Parmentier 543.
Pascal 166.
Pasquali 253, 481.
Paton, J. M. 394.
Paton, W. R. 547, 638.
Patsch 562.
Perdrizet 85, 235, 245, 271, 358 f., 372, 376, 379, 382, 408, 416, 424, 427, 507, 515, 517, 542, 566, 569, 585, 611, 627, 644.
Perini 139.
Pernice 261.
Pernier 264, 267.
Peter 80, 588.
Petersen 393, 493, 587, 608.
Petrozziello 589.
Pfuhl 242, 248, 258, 329, 426, 453 f., 470, 586, 595.
Philios 254, 495.
Picavet 257.
Pilling 271.
Pineau 21.
Platt 431.
Plüß 157.
Poirée 360.
Polivka 600.
Pollak 443, 506, 620.
Pottier 85 f., 505, 591.
Powell 491.
v. Premerstein 640.
Prentice 610, 639.
Prescott 452.
v. Preuschen 307, 309, 613.
Preuß 273.
Prodinger 128 f.
v. Prott 27, 253 ff., 294, 459 ff., 471, 481, 485, 495, 500, 507, 517, 542.
Puschi 422, 645.

Rabehl 236.
Radermacher 170, 314, 340 f., 354, 431, 439 f., 501, 576, 578, 599.
Ramsay 623, 639.
Randolph 372.
Rannow 167, 581.
Rapp 81.

Ravenna 161.
Regnaud 59.
Rehm 209, 548.
Reich 78 f., 545.
Reichel 32, 289, 417.
Reichhold s. Furtwängler.
Reinach, S. 64, 100, 133, 170, 204 f., 302, 308, 335, 339 f., 342, 378 f., 396, 400, 422, 458, 474, 480, 489, 497, 502, 513, 534, 544, 546 f., 559 f., 562, 575, 577, 580, 600, 608, 611 f., 615 f., 622, 626, 641.
Reinach, Th. 407, 409, 622, 643.
Reisch 83, 424 f., 490 f., 609.
Reitzenstein 147, 156, 165, 198, 201, 214, 225, 228, 230 ff., 301, 303, 307, 513 f., 533, 583, 592, 626. — Zwei religionsgesch. Frag. *219 f.; Poimandres *220 ff.
Rendel Harris s. Harris.
Renel 381, 532.
Réville 562.
Richter 414, 599, 607 f.
de Ridder 381, 401, 425, 510 f., 585, 601.
Ridgeway 499.
Rieß 147, 164, 359, 376, 393.
Rinonapoli 77.
Rizzo 153, 157, 428, 437, 559, 625.
Robert 128, 252, 365, 390, 408, 418, 436, 443, 475, 488, 490, 504, 523, 539, 566, 570, 579, 588, 609, 614, 619, 625; üb. Bakchyl. *147 ff.; ü. Oidip. *573 f.; Stud. z. Ilias *129 ff.
Rocco 438.
Rohde *11, 21.
Roemer 326, 345.
Romagnoli 138, 509.
Ronzevalle 610 f., 639, 641.
Roscher 237, 488, 584 f. — Lexikon *80 ff.; üb. Enneaden usw. *362 ff.
Roßbach 81, 376, 378, 389, 398, 423, 444, 536 f., 539, 555, 565, 583, 620, 624, 636.
Rouse *109, 266, 326, 642.
Rubensohn 248, 454, 485, 495, 627. — Eleus. Beitr. *258 ff.
Ruelle 360.
Ruhl 501 f., 504.
Rutgers van den Loeff 248.
Rzach 452.

Sabatier 204.
Sadée 29.
Saglio s. Daremberg.
Saint-Claire 28.
Saloman 400.
Samter 342 f., 347, 349, 370, 554.
de Sanctis 133, 265 f., 554, 624.
Sanders 639.
Santinelli 632.
Sartori 440.
Sauer 81, 425, 507.
Savignoni 76, 264, 267, 511.
Schadow 469.
Schaller *321, 493.
v. Schlosser 508.
Schmidt, B. 423.
Schmidt, J. 81.
Schmidt, K. 402, 432, 457, 515, 555.
v. Schneider, R. 425, 442, 458, 555.
Schneider, St. 76, 385.
Schöll 11.
Schrader, E. 63, 545.
Schrader, H. 476, 548, 622.
Schrader, O. *53 ff., 436, 444, 500, 554, 593, 608, 643.
Schreiber 148, 401.
Schröder, Br. 393, 404, 509, 537.
v. Schröder, L. 58.
Schröder, O. *520, 147, 272, 605.
Schröder, R. 19, 382, 414, 521.
Schürer 543.
Schulze, W. 107, 425, 496, 513, 522, 534, 551, 558, 607.
Schurtz 47.
Schwartz, E. 6, 148, 189, 388, 542.
Schwyzer 236.
Seeck *14 ff., 403, 458, 474, 492, 508, 513, 568, 595.
Sellers 517.
Showerman 429 f., 549.
Siebourg 350, 570.
Siecke *21 ff.
Sieveking 81.
Sikes 566.
Six 424.
Skias 260 f.
Skutsch 165, 581, 617.
Smith, C. 333, 437, 509, 607.
Solmsen *29 f., 127, 284, 558, 600.
Speyer 484.
Spiegelberg 226.
Spiro 200.
Stähelin, F. 78.
Stählin, Fr. 147, 482.
Steiger 160.
Steinthal 5, 52, 377, 438.
Stengel 279, 349, 500, 563, 566, 634. — *βοῦς ἕβδομος* *365 ff.
Steuding 248.
Sticotti 346.
Stolz 103.
Stowasser 118, 558.
Straggeri 219.
Strong 443, 558.
Strzygowski 582.
Studniczka 392, 499, 567, 584, 608.
Sudhaus 203, 551.
Svoronos 254.

Terret 129.
Terzaghi 156, 394, 510, 542, 605.

Thédenat 85.
Thiele 209, 217, 499.
Thompson, H. 231, 235.
Thomsen, A. 346, 417.
Thraemer 490.
Thulin 111, 336, 535, 560, 628.
Thumb 29.
Tittel 267.
Tommasini 151.
Toutain 6, 64, 85, 413, 562.
Toy 39.
Trendelenburg 436, 607.
Tropea 267, 269, 272.
Tümpel 81 f., 84, 441.
Türk 81, 520.

Usener * 6 ff., 64, 68 ff., 87, 141, 273 f., 306, 313, 337, 348, 377 f., 388 f., 392, 394, 397, 405 f., 408, 416, 420, 442, 456 f., 469 f., 473, 475 f., 485, 493, 495, 499, 508, 511, 517, 522, 536, 539 ff., 542 f., 556, 575, 596, 601, 605, 619, 626, 634, 636 f., 641 f., 645. — Dreiheit * 360 ff.; Keraunos * 539 ff.; Milch u. Honig * 304 ff.

Vaccai * 110.
Valeton 383, 386, 454, 506, 566, 568.
Valgimigli * 140, * 604, 156, 530.
Vassits 257, 332 f., 346.
Vellay * 384 f., 318.
Verrall 158, 399, 468, 470.
Visser * 367 f., 38.
de Vogué 534.
Vollgraff * 178, 171, 176, 185, 498, 537, 556, 594.
Vollmer 543 f.
Vürtheim 122, 342, 384 f., 387, 391, 406, 415 f., 485, 495, 539, 569, 581, 600.
Vulič 640.
Vysoký 515, 569.

Wachsmuth 242, 459, 539.
Wagner 81.
Waldstein 241, 508, 602.
Walters 408, 427.
Warren 76, 576.
Waser 84, 616. — Charon * 439 f.; Danaiden * 446 ff.
Watzinger 511.
Weber 581.
Wecklein * 571 ff., 19 f., 138, 156, 529.
Weicker 354, 377, 379, 520, 569, 615.
Weizsäcker 81, 413, 485, 586.
Wellhausen 456.
Wellmann 83, 369.
Wendland 249, 545.
Weniger 377.
Wernicke 84, 409, 412, 584.
Wessely 200.
Westermarck 334.
Wide 290, 357, 378, 417, 455, 492.
Wieck 209.
Wiegand 408, 437, 453, 631, 644.
v. Wilamowitz-Möllendorff 135, 142 f., 151, 167, 186, 196, 201 f., 283, 294, 381, 386, 401, 405, 407, 411 f., 418, 439, 456, 496, 500, 505, 531, 555, 559 f., 578, 581, 599, 603, 637 f.
Wilcken 201.
Wilhelm 236, 399, 411, 417, 436 f., 452.
Winckler 27, 303, 370, 476 f.
Windisch 393, 594.
Winter 390, 511, 516, 645.
Winternitz 7, 13, 70.
Wipprecht 291.
Wissowa 8, 10, 80, 87, 113, 170, 199, 204, 297, 311, 413, 483, 496, 512, 522, 534, 551 f., 554, 558 f., 565, 588, 599, 608, 630, 632 f. — Hdb. * 103 ff. — Realenzykl. * 83 ff.
Wörner 81.
Wörpel 293.
Wolters, J. B. 321.
Wolters, P. 338, 386.
Woltjer 217.
Wünsch, R. 165, 327, 358, 370, 420, 428, 505, 512, 601, 642 f. — Antik. Zauberger. * 237 f.; Defix. tabell. 236 f.; Frühlingsfest 317 f.
Wünsche, A. 21, 67, 325.
Wundt 219.
Wyse 425.

Xanthulides 516.

Zacher 60, 487.
Zahn 506, 628.
Zangemeister 496, 639.
Ziebarth 236 f., 485.
Ziegler 116 f.
Ziehen 249, 333, 398.
Zielinski 158, 225 ff., 285, 388, 403, 519, 563, 576.
Zimmermann 535, 558.
Zimmern 63.
Zupitza 338.






GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000578119

